د. سامية عبد الرحمن

المؤثرات الكانطية في فلسفة «جرين» الخُلُقية

دار البيان
للنشر والتوزيع

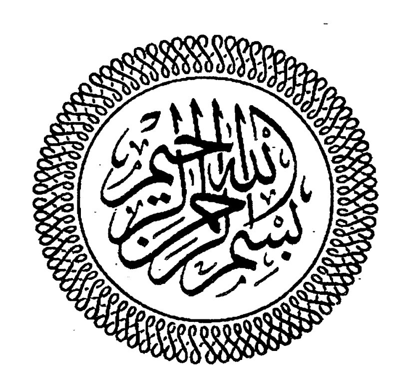
دار البيان

للطباعة
والنشر
والتوزيع



٤ عمارات الجبل الأخضر
بجوار نادى السكة الحديد
ووزارة المالية الجديدة
مدينة نصر
تليفاكس: ٤٨٢٢٤٨٧
ت- ٤٨٣٤٣٢٧

رقم الإيداع
٢٠٠٢/١١٢٠٥
الترقيم الدولي
I.S.B.N: 953-442-21-2





مقدمة

يتناول هذا ـ البحث ـ أهم المؤثرات الكانطية فى فلسفة «جرين» الخُلُقية، لاسيما وأن فلسفته تعد نقدًا لإحدى مراحل الحركة المثالية الحديثة فى إنجلترا، والتى تناظر المرحلة الكانطية فى الفكر المثالى الألمانى.

وقد رأينا أن نقدم لهذا العمل؛ لأن المثالية الخُلُقية قد بلغت أوجها فى فلسفة كانط إبان القرن الثامن عشر، كما سيطرت فلسفته على الفلسفة التى تلته، وأثرت فى أعلامها تأثيرًا بالغًا، وتولى إذاعة فلسفته تلامذته من أمثال «فشته»، و«شلنج»، و«هيجل». وأدركت المثالية على أيديهم تعديلات لم تلق قبولاً عند دعاة المذهب النقدى الجديد New Criticism.

وعبرت «الكانطية» حدود ألمانيا إلى فرنسا وإنجلترا وغيرها من دول أوربا، وكانت إنجلترا أرضًا خصبة للمذاهب التجريبية فى مختلف اتجاهاتها، ورغم ذلك كانت أصلح تربة لنمو المثالية الألمانية وإثمارها.

فالمثالية المحدثة فى إنجلترا ـ فيما يرى جمهرة المؤرخين ـ قد صدرت من فلسفة الألمان الممتدة من كانط إلى هيجل. ويمكن القول إن مثالية «جرين» الخلقية قد جاءت نتيجة لتغلغل هذه الروح المثالية الألمانية فى الفكر الإنجليزى(*).

(*) انظر: العوامل التي أدت إلى ظهور المثالية في الفكر الإنجليزي من

-J.H. Muirhead: How Hegel Come to England. (Article in Mind. p. 446).

----------------- : The platonic Tradition in Anglo Saxon ph. p. 295.

ويعتمد هذا - البحث - بشكل رئيسى على مصدر هام من مصادر فلسفة «جرين» وهو كتابه «التمهيد للأخلاق».

يصف إدوارد كيرد هذا الكتاب بقوله:

«قيمة هذا الكتاب وجدارته كمقدمة للأخلاق، ربما يمكن وصفها كمحاولة جديدة للتساؤلات الأخلاقية من وجهة النظر المثالية، معدلة بطريقة ما عن مثيلتها عند كانط»(١).

فهدف الكتاب - كما يشير كيرد - هو إثبات أن طريق البحث الأخلاقى هو الطريق الذى شقه كانط مع الرغبة فى الإضافة إلى فلسفته تعبيرًا و تطبيقًا جديدًا.

تأثر «جرين» بفكر كانط الأخلاقى، والذى يقوم على قانون الواجب اللامشروط(*).

ولكن هل وقف جرين عند حدود الفكر الكانطى؟

هل هو مجرد ناقل أو شارح لهذا الفكر؟ هل يمكن القول بأن مذهب جرين الخلقى صورة لمذهب كانط؟ أم أنه أضاف جديدًا، فهيأ الطريق إلى مرحلة من

---

(1) Green. T. H: Prolegomena to Ethics. Preface to The Fith editon by. E. Caird . p 111.

(*) أنشأ كانط مذهبًا حرص فيه: أن يضع للأخلاق قانونًا كليًا ضروريًا، لا يرتد إلى الوجدان، ولا يستقي من التجربة، ولكنه يستند إلى العقل، ويكون عامًا مطلقًا، غير مقيد ولا مشروط بغاية تقوم خارجه، فأوجب بهذا أن يطاع مبدأ الواجب لذاته دون نظر إلى نتائجه أو جزاءاته.

النقد البناء، وأتاح للعقل الإنجليزى أن يحلق فى أجواء جديدة لم يعهدها من قبل؟ هذا ما سيحاول البحث توضيحه.

ويندرج فكر جرين الفلسفى تحت محاور ثلاثة:

ميتا فيزيقا المعرفة والوجود، الأخلاق، الفكر السياسى

وعلى ذلك فالأخلاق التى تمثل حلقة الوسط بين الميتافيزيقا والسياسة، هى المحور الرئيسى ومركز الثقل فى مذهب جرين الفلسفى.

لذا رأينا أولاً أن نقدم لميتافيزيقا المعرفة ، ونشير هنا باختصار إلى نظرية جرين فى «العلاقات» والتى تعد أساسًا لنظرية المعرفة عنده، وعلى أساس نظرته للعلاقات يكون موقفه من فكر كانط المعرفى، وعلى وجه الدقة «الشىء فى ذاته».

ثم ينتقل البحث إلى عرض المثالية الخلقية عند جرين ليقف عند أوجه التشابه والاختلاف بينه وبين كانط.

ويناقش البحث أولا مفهوم الإنسان عند جرين بوصفه موضوع الفعل الأخلاقى، والطبيعة المزدوجة للإنسان. (الجانب الطبيعى، والجانب الإلهى).

كما يعرض لحرية الإرادة، العلاقة بين الوعى والإحساس، كأساس لهذه الحرية، والتمييز بين الإرادة الخيرة والإرادة الشريرة، والوجود الحقيقى للإرادة فى علاقتها بالواقع النفسى والاجتماعى، أى فى علاقتها برغباتها، وميولها، ثم يعرض البحث للغاية من الفعل الخلقى (الخير الأقصى، الكمال الإنسانى).

ويقدم «جرين» نظريته الأخلاقية فى كتابه التمهيد للأخلاق فى صورة تحليل نقدى للاتجـاهات الأخلاقية، كـالاتجاه النفعى، الاتجـاه الكانطى، ولهذا رأينا أن نختتم هذا البحث باستعراض موقفه من هذه الاتجاهات لنتبين ما أخذه منها وما اختلف عنها، وما أضافه إليها.

***

التعريف بالفيلسوف، مصادر فكره(1):

توماس هل جرين (١٨٣٦ ـ ١٨٨٢) فيلسوف مثالى إنجليزى، وُلد فى مقاطعة Birkin من أسرة لاهوتية. توفت والدته وهو فى السنة الأولى من عمره، أخذ تعليمه المبكر عن والده قبل ذهابه إلى مدرسة رجبى Rugby بأكسفورد فى سن الرابعة عشرة، أى حوالى عام ١٨٥٠.

تأثر هنا بآراء كل من أفلاطون وأرسطو، جون سيتورت مل، كما تأثر ببعض الآراء الكانطية التى لا تصور الفكر الكانطى إلا فى حدود «الظاهرية اللا أدرية» فى المعرفة، والتى تقر أن المعرفة البشرية تقف عند حد الظاهرة فحسب.

ـ عاش «جرين» فى جو روحى ذى اتجاهات عديدة، فمن ناحية كانت بيئته اللاهوتية الأولى، ومن ناحية أخرى كان تراثه القومى التقليدى، إضافة إلى تأثره بالتيار المثالى – اليونانى، الألمانى ـ ، وكان لكل هذه العوامل أثرها فى تفكيره.

ـ فى عام ١٨٥٥ التحق بكلية باليول Balliol، بأكسفورد حيث كان بنجامين

(1) See: G. S. Brett: Encyclopedia of Religion and Ethics. Vol iv. art Green. p. 436- 438.
Pawl Edward: Encyclopedia of ph. Vol 1,2. Green. P. 387-389.
R.metz: Hunderd Years of British ph. part 11
الترجمة العربية ص ٣٢٩: ٣٣٧
Green. T.H: Prolegomena to Ethics. P . Viil

جـويت(*) Benjamin Jowett أستاذًا فـخريًا للفلسفة اليونانيـة، وقد سيطرت هذه الشخصية على الحياة العقليـة فى أكسفورد قرابة جيلين، والتى يرجع القدر الكبير من شهرتها إلى تجديدها للدراسات الكلاسيكية من ناحية، وإلى اتصالها المبـاشر بـالمثاليـة الألمانيـة من ناحـية أخـرى الأمـر الذي نتج عنه إدخـال الروح الفلسفية الألمانية فى الأراضى الإنجليزية، وظهور مثالية جديدة.

وقـد تأثر «جرين» بهـذا المعلم العظيم وهو لا يزال طالبًـا، ونتيـجة لهـذا ألم كثيرًا بمثالية كل من «كانط»، «هيجل»، إلى جانب الفكر اليونانى.

حصل «جرين» على مـرتبة الشرف الأولى من مدرسة الآداب الإنسـانية عام ١٨٥٩، وفى نوفمـبر عام ١٨٦٠ أخـتيـر زميلاً فى باليـول بأكسفـورد، لكنه لم ينتظم فى التـدريس لسنـوات عديدة. فى عـام ١٨٦٣، رفض عـرضًـا لنــشـر: Times of India، وفى عام ١٨٦٤ عـمل مرشـحًا لكرسى الفلسفـة فى جامـعة ست أندروس St. Andrews وظل فى مهنة التدريس حتى عام ١٨٦٧.

(*) قضى جويت أكثر من نصف قرن في التدريس بجامعـة أكسفورد، كانت الفلسفة عنده، وعند غيره من رواد المثالية من سترلنج، جرين، ووالاس، جون كيرد، إداورد كيرد... كانت تأييدًا للدين ودفاعًا عنه، وكان هذا أقوى البواعث التي مكنت لحركة المثالية الجديدة.

يبدو تأثره البـالغ بمثاليـة اليونان، من خلال ترجـماته لمحاورات أفـلاطون، والمعروف أن بين مثـالية الألمان ومثالية اليونان صلات رحم وقربى.

لذا كانت فلـسفتـه أول وسيط للفكر الألماني في أكـسفورد التـي أضحت بعد ذلك مـعقل المثـالية الجديدة عند الإنجليز، وكان من كـبار أتباع مدرسته: جرين، إدوارد كـيرد، نتلشيب، فكان أول رائد حقيقي أدخل الروح الفلسفية التي نشأت في الفلسفة المثالية المحدثة.

(انظر: توفيق الطويل: فلسفة الأخلاق ص ٤٥٧: ٥٨)

عمل كمرشد أو معلم Tutor ، حتى عام ١٨٧٠، وفى عام ١٨٧٨ أنتخب أستاذًا للفلسفة الخلقية فى whyte (هوايت).

وقد مارس تدريس الفلسفة الخلقية بجامعة أكسفورد من عام ١٨٧٨ حتى وفاته فى مارس ١٨٨٢.

أما عن مؤلفاته، فتشمل مقدمتيه لبحث «هيوم» فى الطبيعة البشرية ١٨٧٢، ١٨٧٤، المؤلفات الفلسفية لديفيد هيوم، المؤلفات(*) التى نشرها ر. ل نتشليب فى ثلاث مجلدات ١٨٨٥ ـ ١٨٨٨ وتشمل مقدماته عن هيوم، محاضراته عن هيوم، كانط، كتابات فى المنطق، وفى مبادىء الإلزام السياسى ١٨٩٥.

أما عن مذهبه الأخلاقى فقد توفى قبل أن ينشر مؤلفه «التمهيد للأخلاق» وقام بنشره بعد عام من وفاته أ. س . برادلى A.C Bradley ١٨٨٣.

ويقع هذا الكتاب فى مقدمة، أربعة أبواب، وهو يمثل الجانب الإيجابى والبناء فى فلسفته بعامة، ومثاليته الخلقية بصفة خاصة(١).

أما عن مصادر فكره، فقد استمد «جرين» عناصر من المذاهب المثالية لأفلاطون وأرسطو، ومن الأخلاق المسيحية، ومن ميتافيزيقا باركلى المرتكزة

(*) The Philosophical Works of D. Hume . Ed. by Green and Crose.
- Works by : R. L . Nettleship. 111 Vol . 1885-1888.

(1) W. D . Lamont: Introduction to Green Moral Philosophy. 1934. p . 3. 7.
- Green J.TH: Prolegomena to Ethics: introdution P . Viii.

حول فكرة الألوهية (وهى ليست تجريبية إلا فى ثوبها الظاهرى فحسب) ولكنه يدين ـ فى فلسفته الأخلاقية – إلى كانط بوجه خاص.

لقدكان «جرين» يدين «لكانط» بالكثير فى نظرية المعرفة والأخلاق، إذ نجده ـ على نحو ما سنرى ـ يتابع أفكار كانط وحججه الرئيسية فى أجزاء طويلة من مؤلفاته، وكثيرًا ما نجده يبدأ من وجهة النظر الكانطية، ويبنى على مسلمات كانطية، كما أن نتائجه كثيرًا ما تتفق مع نتائج كانط أو تقترب منها، وهذا ما سوف نجده واضحًا فى كتابه «التمهيد للأخلاق».

وإذا كان لـ «جرين» الفضل فى تطور الفكر الإنجليزى فى القرن التاسع عشر، من خلال تغلغل الروح الألمانية فى فكره، إلا أن ما سنجده لديه ليس مجرد اقتباس لأفكار أجنبية أو إعادة صياغتها، وإنما بداية جديدة أصيلة وتجربة خلاقة لذهن عميق أخصبته وغزته حركة فكرية خارجية كانت تلائم فكره الخاص.

وهكذا فإن ما أخذه عن هذه الحركة قد تشكل وتحول بفضل تجربته الشخصية.

وقد كانت رسالة جرين ـ فى تاريخ الفلسفة – ليست مجرد نقد وزعزعة القديم، بل تمهيد الأرض لمركب جديد من نوع مثالى، نضج على يد برادلى، وبوزانكيت، وماكتجارت، فكانت فلسفته فصلاً جديداً فى تاريخ الفلسفة الإنجليزية.

ويمكن القول بأن مذهب جرين الأخلاقى يحمل فى مضمونه، وكذلك فى التعبير عنه، ذلك الطابع واللون المميز للمثالية، الذى ظل مستمرًا دون أى انقطاع حقيقى منذ اليونانيين حتى المحدثين، وهو يعد جزءًا أساسيًا من تلك الحركة. وبفضل «جرين» بدأت المثالية الألمانية رسالتها فى الأرض الأنجلو سكسونية، وكسبت لنفسها وطنًا ثانيا باقيًا فى بلدٍ كانت فلسفته من قبل تغلق أبوابها بكل شدة فى وجه المؤثرات الأجنبية(١).

ميتافيزيقا المعرفة، التمهيد للأخلاق:

الحديث عن فلسفة «جرين» الخلقية يقتضينا أولاً أن نقف قليلاً عند نظرية المعرفة أو ميتافيزيقا المعرفة - كما يعبر عنها - لأن مذهبه الأخلاقي يعد امتداداً لنظريته في المعرفة من أجل هذا رأينا أن نشير باختصار إلى بعض ما يعنينا الآن من فلسفته المعرفية، وما يقودنا إلى فهم مثاليته الخلقية.

بداية يتساءل جرين: هل معرفتنا بالطبيعة جزء من الطبيعة ذاتها أم نتيجة لها؟ بتعبير آخر : هل الطبيعة تحتوى على مبدأ آخر غير طبيعى؟ وهل هذا المبدأ - فى حالة وجوده. يمكن التعبير عنه أو الإشارة إليه بأنه «وعى» يمثل أخلاقى أعلى يتعين بواسطته الفعل الإنسانى؟

هذا السوال - بتعبير كانط - يقودنا من «نقد العقل النظرى» إلى نقد العقل العملى، أو من المعرفة إلى الأخلاق(٢).

---

(1)j. H. Muirhead: The Platonic Tradition In Anglo- Saxon Ph. P 277.

(2) Green. T. H : Prolegomena To Ethics . Fifth Ed. Introduction . P. 10-12.

فى محاولة للإجابة على هذا التساؤل، يؤكد جرين على ضرورة وجود مبدأ روحى فى الطبيعة، أو «وعى»، وهذا الوعى «لا طبيعى» ، ولا نتيجة للطبيعة(*).

يقول جرين: «الهدف من البحث فى طبيعة المعرفة هو الوصول إلى نتيجة توضح العلاقة بين الإنسان كذات عارفة، وبين الطبيعة كموضوع قابل للمعرفة. وهذه النتيجة يجب الوصول إليها قبل التأكد من أن أى بحث فى الأخلاق ليس مجرد مجهود ضائع(١).

فيما يتعلق بطبيعة المعرفة نجد «جرين» يسلم منذ البداية بما انتهى إليه كانط بصدد الشروط التى تجعل التجربة ممكنة، والتى تتلخص فى أنه كى يكون هناك معرفة أو تجربة، لا بد من مصدرين : «الحساسية» من ناحية، «الفهم» أو «الذهن» من ناحية أخرى. الأولى تمدنا بمادة التجربة، بينما يمدنا الذهن بصورتها أو مضمونها.

والتجربة هنا ليست مادة فقط، كما أن العقل ليس صورة، أو بمعنى آخر: العيانات بغير التصورات تكون جوفاء، والتصورات بغير العيانات تكون عمياء(٢).

(*) The Consciousness Through which alone nature exisits for us, is neither Natural nor a result of Nature.
(Ibid. B. 1. Metophysics of Knowledge. ch . 1. sec 18 p . 22.

(1) Ibid . ch 1. sec. 52. p 58-59.

(2) Kant: Critique of Pure Reason. part ii.
- Sec . 1 . p . 94.

ويصرح جرين» بـأن جميع وظائف «الذات» من إحسـاس ورغبة، وفكر ... تقوم ضـرورة على معطيات الإحسـاس، ولكن لا بد من معـرفة الطريقـة التى تستحيل بها الموضوعات المسـماة «بالمادة» والحركة» إلى موضوعات للوعى أى موضوعات تجربة.

نظرية جرين فى العلاقات:

تقوم ميتافيزيقا المعرفة - على حـد تعبير جرين - على أساس معارضة النزعة الحسية الظاهرية عند التجريبيين، ولا سيما عند هيوم(١).

حيث يكون مـوضوع المعرفة مـجموعـة من الجزئيات غيـر المترابطة، أى من الإحساسات والكيانات المادية المستقلة عن الوعى.

وهنا يسقط العنصر الذاتى فى المعرفـة من الحساب تمامًا، وتنعدم الصلة ليس فقط بين الذات والموضوع، بل بين الموضوعات ذاتها أيضًا.

فمـن المحال - كـما تصـور هيوم - أن نتـخيل كـيف تستطيع الإحـساسـات المفككـة أن تؤثر بعـضـــهـا فى البـــعض، أو تدخل فى أى نوع آخـر من أنواع الارتباط ، والأكثر من ذلك اسـتحالة أن نتصور كيف يمكنهـا التجمع سويًا فى ذلك الكل المنظم الذى يتبدى عليه العالم لنا فى المعرفة.

(١) أرجع هيوم كل الأعمـال العقلية إلى ترابط آلي يبدو في جـميع الظواهر النفسيـة، هذا الترابط ينشأ عن علاقات :«التشابه» LiKeness ، التجاور المكاني Continguinty in Space ، التتابع الزمـــاني Succession in Time وذلك عـن طـريــق تداعـي المعــاني .

-Human under standing. Sec. Vii. part 1 p . 56- 57, Treatise. p 125-
Hume: Enquiry Concerning

انظر: كتابنا : الدين والمعجزة في فكر هيوم التجريبي. الفصل الأول. السببية . ص ٢٢: ٣٤.

فمثل هذا الكلام إنما هو نهاية لأية نظرية عن الحقيقة، وهو دفع للفكر فى طريق مسدود.

فالإحساس - كما قال به هيوم - لا يناظر شيئًا حقيقيًا، وإنما هو شىء مختلف، وتجريد محض.

وقد تمكن «جرين» من تجاوز مذهب الانفصال المطلق Sensationalistic atomism هذا عن طريق نظريته فى «العلاقات»، والتى تكوّن لبُ ميتافيزيقا المعرفة عنده.

يرى جرين أن «المادة والحركة» لا تتحدان أو تكونان معروفتين إلا عن طريق العلاقات التى تربط بين موضوعات التجربة.

فإذا تناولنا مثلا، أى تحديد أو تعريف للمادة أو أى قائمة لكيفياتها الضرورية، وجردناها من كل ما يقوم- يؤسس- على نوع ما من العلاقة، سوف لا يتبقى لنا منها شىء يمكننا أن نقول عنه شيئًا. وكذلك «الحركة» سوف لا يكون لها أى معنى ما لم تستخلص من تأليف بين الأوضاع المختلفة والمتتابعة للجسم الواحد.

وعلى ذلك سوف لا يكون تحديدنا للشىء غير التعبير عن العلاقات التى تربط بينه وبين الموضوعات الأخرى للتجربة، لأنه من خلال هذه العلاقات تتحدد طبيعة الشىء كموضوع معروف أو يوجد للوعى(١).

(1) Green. T.H: Prolegomena to Ethics. B.I. ch,1 Sec 9 . p . 13.

وإذا كان هيوم قد ذهب إلى أن أفكارًا مثل الجوهر والعلية والهوية، إنما هى مجرد اختلاق من الذهن لأنها ليست معطاة فى أى انطباع، فإن جرين قد بين أن هذه العلاقات «غير الحقيقية» هى التى تتيح إمكان أية معرفة على إطلاقها.

فكون أى شيء حقيقيًا أو غير حقيقى، هو أمر لا يتوقف على أية واقعة أو معطى فى ذاته، وإنما يتوقف تمامًا على العلاقات القائمة بين الوقائع أو التى يمكن أن تدخل فيها الوقائع. لذلك فكل معرفة ـ فعلية أو ممكنة ـ بموضوع ما هى معرفة بالعلاقات التى تربط بينه وبين غيره من الحقائق، والأشياء ليست مقفلة على ذاتها، تامة على نحو نهائى، مستقلة عن بعضها البعض، وإنما هى لا تصبح حقيقية إلا بقدر ما تخرج من عزلتها وتشير إلى شيء غيرها. أى أن الأشياء ترتبط بعضها ببعض، وتؤثر فيما بينها على نحو متبادل. وإذا نزعت عن الأشياء علاقاتها فلن يكاد يبقى بعد ذلك شيء.

ومن هنا كانت نظرية جرين القائلة أن حقيقة الأشياء لا قوام لها إلا ما يربط بينها من العلاقات(*).

المعرفة عند جرين تفترض مقدمًا وظيفة العقل أو فاعلية الذهن الرابطة بين موضوعات التجربة، فضلاً عن أنها تعترف ضمنًا بالعقل أو «الوعى» كمبدأ روحى لا يرتد إلى التجربة، لأنه شرط كل تجربة.

(*) The question, is anything Real or not, means, is it , or is it not, Related as it seems to be related . (ch 1. Sec. 12. p 16, ch. II. Sec. 4.p 25.

والخلاصة الـتى يريد أن يوضحها «جـرين» هى أن التجربة الإنسانيـة فى جانب منها نسق من الحقائق المترابطة ـ ذات العـلاقة، وفى جانب آخر «وعى» بهذا النظام. فضلاً عن أن التجربة ليست ممكنة أصـلاً إلا من خلال فاعلية هذا الوعى، كما أنه لا وجود للوعى وجودًا حقيقيًا إلا من خلال فاعليته الرابطة بين حقائق التجربة.

وفى هذا ما يوضح مدى ما لآراء كانط من تأثير على فلسفة جرين، لا سيما فيما يتعلق بالشروط التى تجعل المعرفة ممكنة.

أخذ «جـرين» عن كـانط تصوره «للوعى كـعامل رابط أو مـوحد فى عـالم التجربة، كما أخذ منه ما قاله عن فاعلية الذهن، وعبر عنه بنظريته فى العلاقات.

ويمكن القول بأن جرين قـد تجاوز ما ذهب إليه أنصار النزعة الحـسية (لوك، هيوم) فى مجال المعرفة، أو تجاوز الفلسفة الإنجليزية التى ترد أحكامنا أو أفكارنا إلى الصور أو الانطـباعات الصـادرة عن الأشياء، والتى لا يزيـد دور العقل فى تكوينها عن تلقى ما تخطه عليه التجربة الحسية.

والتسـاؤل الآن: **هل تجاوز جـرين الموقف الكانطى فى مجال المعرفـة ؟ وما موقفه من الشىء فى ذاته عند كانط؟**

ونجيـب على ذلك فنقول: إن «جـرين» سعى إلى التـغلب على الثنائيـة التى وضعها كانط بين المظهر والشىء فى ذاته. وفى ضوء مذهب «جرين» القائل بأن العلاقات تسرى علـى كل شىء وتكوّن كل شىء، من المحال أن يقتنع بعالمين لا تربطهما أية علاقة.

العالم عند كانط ينقسم إلـى: عالم الأشياء كما تبدو لنا، عالم الأشـياء كما هى (فى ذاتها ـ فى الحقيقة أو الواقع).

وعالم الأشـياء كـما تبـدو لنا (عالم الظاهر) يخـتلف بالضرورة عـن عالم الأشياء فى ذاتها؛ لأن العقل وهو بصدد معرفته للأشياء يغير حقيقتها أو يفرض عليها قالبًا من الكيفيات والعلاقات التى لا تتعلق بالأشياء فى ذاتها.

فالعـقل يضيف إلى الأشيـاء التى يتصدى لمعرفـتها صـفات الكم، والكيف، وكون الشيء علة أو معلولا، يشغل حـيزًا من المكان أو الزمان... بهذا لا ندرك قط شيئًا على حقيقته وإنما ندركه كما يبدو لنا(١).

وقد ذهـب كـانط إلى أن التجـربة الممكنة هى التى نحقـقها عن طريـق تطبيق صـور الحسـاسيـة ومقـولات الذهن، ومـثل هذا التطبـيق مقـصوراً على عـالم الظواهر». بحيث لا يتعـداه إلى عالم الأشياء فى ذاتهـا» أو كما هى فى الواقع؛ لأنه رأى أن محاولة العقل للوصول إليها لن تنتهى إلى نقائض.

فكل مـا ليس بظاهرة لا يمكن أن يـكون موضـوعًـا للتـجربة وإضـافـة إلى استحالة مـعرفة «الأشياء فى ذاتها». يقرر كانط ـ من ناحـية أخرى ـ أنها «علة» لظواهر الأشياء.

يقول: «لما كانت معـرفتنا تستلزم «مادة» أو «مضمونًا» تقدمـه الإحساسات،

(1) C. e. m . joad: Guide to The philosophy of Ethics. p 201.

فلابـد من افتـراض وجود أشـياء أخـرى غيـر الموجودات المفكرة، تكون بمثـابة مصدر الإدراكات الحسية التى تتطلبها كل معرفة(١).

ومعنى هذا أن «كانط» يفرق أو يفصل بين مادة التجربة، و«صورتها». فبينما يرد مادتهـا إلى أصل غير مـعروف لا يمكن مـعرفتـه، يرد صورتها إلى فـاعلية الذهن.

ومن شأن هذه التـفرقة بين الظاهـرة والشىء فى ذاته ـ فيمـا يرى جرين ـ أن تلغى أو تبطل أهمـية ما انتـهى إليه «كـانط» فيمـا يتعلق بالمبـدأ العاقل بوصـفه الشرط الضرورى لكل تجربة أو باعتباره ضروريًا لتأسيس صورتها(٢).

كمـا أن هذه التفرقـة أيضًا تكفى لهدم التـصور الكانطى من أساسـه، تصور الشىء فى ذاته.

يقول جرين:

«إن من شأن هذه التـفرقة اعـتبار الظاهريات ذات مـعنيين: الأولى بوصفـها آثارًا أو نتائج للأشياء فى ذاتها»، بينما تتمثل الثانية فى تحديدها عن طريق العقل أو فاعلية الذهن.

إذا حددنا طبيـعة الظاهرات بردها إلى «الأشياء فى ذاتها» فلا حـاجة بنا بعد

(1) C.E.M. joad:: Ethical Philosophy. ch. v. p . 359.
انظر: زكريا إبراهيم : كانط. ص ١٠٩، وما بعدها.

(2) Green: Prolegomena to Ethics. B. 1 ch I Sec 38, 39p . 42-44.

ذلك لتطبيق تصورات الذهن التابعة لمقولات الكم أو غيرها من المقولات، ومن ثم لا يمكننا القول بأحكام تأليفية تنبثق منها معرفتنا بالأشياء أو الظواهر.

وإذا كان الأمر كذلك، فنحن بصدد عالمين منفصلين تمامًا (عالم التجربة من جانب ، وعالم الأشياء فى ذاتها من جانب آخر). عالمين كل منهما يحدد أو يعين نفس الظاهرة، عالمين لا علاقة لأحدهما بالآخر، كل منهما يحدد نفس الظاهرة بمعيار يختلف عن الآخر. غير أنه إذا لم يكن التحديد واحدًا فى كلتا الحالتين، سوف يكون تحديدنا للظاهرة، وبالتالى تصورنا للعالم تصورًا مختلطًا أو ملتبسًا، لا علاقة له إطلاقًا بما يكونه العالم فى الحقيقة أو الواقع(1).

ويؤكد جرين أن كانط لا يستطيع أن يهرب من هذا التفكير الزائف لأن فصله بين عالم الظاهرة، والشىء فى ذاته يؤدى إلى ما يسمى Hysteron proteron ، (والتى تعنى عكس ما هو طبيعى وجعله عقليًا أو جعل ما يأتى فى البداية يأتى فى النهاية).

وخروجًا من هذا المأزق - يرى جرين أنه لا بد من وجود «هوية» بين عالم التجربة، عالم الأشياء فى ذاتها. بمعنى أن يكون هناك عالم واحد يحدد طبيعة الظواهر.

وإزاء هذا ليس أمامنا سوى أحد أمرين:

إما أن نعتبر المبدأ العاقل والمنظم للتجربة ليس مبدأ مستقلا - مخالفين فى

(1) Ibid. Sec . 40: 45. p 46: 51.

ذلك ما ذهب إليه كـانط ـ أو أن نقول أنه ليس ثمة شيء فى ذاته على الإطلاق، بل كل ما يوجد من أشياء يوجد للوعى، ولا تحديد لطبيعته إلا من خلال الوعى فقط.

ويأخذ جـرين بالاعتبار الثـانى (ليس ثمة شيء فى ذاته) لأن الاعتـبار الأول يؤدى إلى مـغالطات، فـضـلا عن خروجـه عـما يقـوله كـانط عن ملكة الذهن كشرط لإمكان التجربة.

- ويرى «جريـن» إننا إذا أمعنا النظر فى العلمـية التى تـتم بواسطتهـا معـرفة الحقائـق، فإننا كثيـرًا ما نلجأ إلى تجريد أو فـصل مادة «التجربة عن» صـورتها، ولكن مثل هذا الفصل لا يتم إلا فى مجال الفكر فقط، حيث إنه لا وجود له فى عالم الواقع أو التجربة(١).

والخلاصـة التى يريد أن يوضحها جـرين هى أنه لا فصل بين عالم التـجربة (الإحسـاس)، وعالم الذهن (العـقل) بل هما دائمًـا فى علاقة لا تـنفصل. ولا نستطيع أن نفترض أن أحدهما نتاج للآخر، أو أن كليهما نتاج لأى شيء خارج ذاته. وهكذا فـإن السبب الذى على أسـاسه انفـصلت الطبيـعة عن الأشـياء فى ذاتها لا يوجد لا فى العالم، ولا فى الوعى(٢).

وينتهى «جرين» إلى ضـرورة التوحيد بين طبيعة كـل من المعرفة والوجود أو

---

(1) Green. Prolegomena to Ethics . ch. I. Sec. 44. p 55.
(2) I bid ch . I - Sec. 52. p . 57- 58.

القول بأن نسيجهما واحد، وأنه ليس ثمة حدود تفصل بين دائرة الذهن، ودائرة الوجود، فكل ما يوجد هو من قبيل الشيء القابل لأن يعرف.

وفي هذا ما يؤكد تجاوز «جرين» للفكر الكانطى فى مجال المعرفة - رغم تأثره به فى البداية.

(٣) من المعرفة إلى الميتافيزيقا:

يتساءل جرين: ما هو المبدأ الذى هو أساس كل وجود موضوعى وشرطه؟ هنا ينتقل جرين من نظرية المعرفة - أى المذهب الكانطى بالمعنى الضيق - إلى الميتافيزيقا، أى إلى تطبيق تأملى نظرى. فمقابل الطبيعة - الطبيعة بوصفها نسقًا من الأشياء المرتبطة - العلائقية - فيما بينها - توجد الروح.

والروح هنا ليست الذات الفردية منظور إليها نفسيًا ولا الوعى فى عمومه منظورًا إليه معرفيًا، وإنما المقصود **مبدأ ميتافيزيقى كلي ، أو وعى أزلى - كما يفضل جرين أن يسميه.**

فالكون بوصفه نسقًا، كل عنصر فيه يرتبط بكل عنصر آخر، ويفترضه مقدمًا، يقتضي وعيًا كليًا شاملاً لكل شيء، يكون شرطًا لوجوده، ذلك هو **وحدة الكثرة والهوية فى كل تغير للمظهر**، وعلاقة محتويات الإدراك العابرة بنسق الفكر، وكذلك علاقة الأشياء والوقائع الجزئية بنسق العالم فى كليته(*).

(*)يحاول «برادلي» إيضاح هذه الفكرة (علاقة الكثرة بالمبدأ الواحد أو علاقة المظهر بالواقع.. انظر تحليلنا هذا من كتابه : المظهر والحقيقة .. ص ٥: ٤٣.

هذا هو المبدأ المنظم الذى يبعث الوحدة وكل نوع من النظام ، وهو الكل الذى يجد فيه كل جزء مكانه المنطقى، والكلى الذى يصبو إليه كل جزئى، والذى يحتاج إليه ليكمل ذاته، ولا يكون بدونه شيئًا، وهو الوحدة الإلهية التى تحمل كل شىء وتحفظه، والتى يعيش فيها كل شىء ويتحرك ويجد وجوده. فهو العنصر الروحى المطلق الذى يعلو ويتجاوز ويسبق كل ما هو طبيعى، والذى لا يوجد فى مكان ولا فى زمان، واللامادى اللامتحرك، الواحد أزلا مع ذاته.

وهنا يبدو أن جرين ينتقل إلى اتجاه هيجل وباركلى ويتجاوز العقل الكانطى. ذلك أن المبدأ الأول عند جرين يمكن النظر إليه بوصفه «الروح الهيجلية» أو «إله باركلى».

وتفضى ميتافيزيقا المعرفة والوجود إلى الأخلاق، حيث ينتقل جرين إلى بحث الوعى المتناهى، وبقدر ما يكون الوعى المتناهى مدركًا للكل - مهما كان إدراكه هذا ناقصًا - فإنه يشارك بهذا القدر - فى الوعى الإلهى.

وعلى ذلك فالإنسان هو نقطة التقاء مركزين للوعى، الزمنى المتناهى، الأزلى اللامتناهى، المتغير واللا متغير بصفة مطلقة.

يقول جرين عن الوعى الفردى إنه الواسطة أو الإرادة بالنسبة للوعى الكلى، وإنه يشارك فى هذا الأخير على نحو ما(١).

---

(1) Green. BI. ch I. Sec. 52: 54. p . 57: 60.
R. Metz: Hundred Years of British ph. الترجمة العربية ص ٣٤٠: ٣٤١.

(٤) ميتا فيزيقا الفعل الإنسانى:

الإنسان هو موضوع الفعل الأخلاقى. وللإنسان عالمين - فيما يرى جرين، فهو ابنًا للطبيعة، وفى الوقت ذاته مخلوقًا لله.

نظر جرين إلى وجود مبدأ إلهى فعال فى الإنسان، فهو لا يستطيع أن يقنع بالوجه الطبيعى لحياته فحسب، وإنما يصبو على نحو متزايد إلى الحياة الأعلى الموجودة فيه. وتدفعه القوى اللامتناهية الكامنة فيه إلى أن يحقق ذاته الأصيلة ويبلغ غايته الأخلاقية عن طريق كفاح مستمر.

وعلى ذلك فالأساس الذى تبنى عليه كل حياة أخلاقية هو المبدأ الإلهى الذى لا يحقق ذاته إلا فى شخصيات إنسانية.

ورغم اندماج الإنسان - فى جانبه الحيوانى - بالشروط الطبيعية فإنه يستطيع، بوصفه كائنًا عارفًا، أن يرتفع بنفسه فوق الطبيعة، ويتحكم فى ذاته. ويكون الإنسان فاعلاً حرًا بقدر ما تكون لديه - على خلاف الحيوانات، معرفة بذاته.

ويؤكد جرين على هذه الطبيعة المزدوجة للإنسان بقوله: «من الخطر أن نترك الإنسان يرى بوضوح كيف أنه فى مستوى مع الحيوانات، دون أن نوضح عظمته، كما أنه من الخطر أيضًا أن نتركه يرى عظمته دون أن يرى خسته، فإذا تباهى أو اعتز بنفسه، أحط من شأنه، وإذا حقز منها أرفع من شأنه، بمعنى أن

أدخل فى جدل مستمر معه حتى يعى أنه مخلوق غريب غير قابل للفهم»(*).

وفكرة وجود جوانب تجريبية، وجوانب عقلية فى الإنسان هى سمة أخرى من السمات الكانطية المنبثة فى مذهب جرين الأخلاقى.

يرى كانط أن التجربة الخلقية نوع من المعرفة، ولكنها معرفة يقينية لا يرتقى إليها الشك، إنها تنشد العلم «بما ينبغى» أن نأتيه من أفعال.

وللإنسان مظهران: يتمثل أولهما فى ذاته التجريبية التى تحوى خليطًا مشوشًا من الرغبات والأهواء، وتربطه بعالم الأشياء كما تبدو (عالم الظواهر)، ونفس صورية ترانسندنتالية هى مصدر التجربة الخلقية، وعن طريقها يشارك فى عالم الأشياء كما هى فى الواقع.

إن الإنسان فى مظهره التجريبى الأول مقيد بطبيعة ما ورث فى فطرته، وبظروف ما كسب فى بيئته، ويخضع مع غيره من الظواهر العلية التى تحكم العالم الطبيعى. ولكن الإنسان مع هذا يتميز عن الظواهر الطبيعية بظاهرة ينفرد بها دون غيره من الكائنات، وبها يتعذر اعتباره ابن الطبيعة التى يخضع لقوانينها

(*) It is Dangerous to let uan see too clearly how he is on a level with animals, without showing him his greatness, It is dangerous to let him see his greatness without showing him his meanness. If he boasts himself. I abase him, if he a hases himself, I exalt him. I Contradict him contiually till he comprehends what an incomprehensible monster he is . (Green: Prolegomena to Ethics-introuduction. P . vi. ch III sec. 78, 82 p 89: 92.

ونظمها خضوعًا كاملاً، فهو إلى جانب ما فيه من دوافع ورغبات تحدد ما يأتيه فعلاً من تصرفات، يتميز بالشعور بما ينبغى أن يفعله وما ينبغى عليه فعله.

لذلك انفرد الإنسان - دون غيره - من الكائنات بقدرته، على أن يتصرف على غير النحو الذى أتاه فعلاً، فلا يقال إن الحجر ينبغى أن يتدحرج إلى أعلى، أو أن النمر ينبغى عليه ألا يمزق فريسته، وذلك لأن الجماد والحيوان لا تستطيع بطبيعتها أن تتصرف على غير النحو الذى تصرفت عليه فعلاً، ولكن الإنسان وحده هو الذى يشعر بإلزام يوجب عليه أن يتصرف وفقًا لمبدأ، فيتحرر بذلك من قيود العلية التى يخضع لها كجزء من العالم الطبيعى، وفى ظل هذه الحرية يأتى واجبه الأخلاقى(١).

من هذا نرى أن كانط يرى أن الإنسان لا يمكن أن يستغرق حياته فى هذا العالم النهائى المحدود أو أن يعيش عبدًا للطبيعة، إنما يرتفع بحياته إلى المستوى الأخلاقى، هذا المستوى الذى يدفعه - بحرية - إلى وضع الواجب فى قلبه.

يقول: «لأننا كائنات عقلية، فنحن أيضًا كائنات قيمية نستطيع أن نكتشف القانون الأخلاقى الذى يصلح لكل الأفراد وفى كل زمان»(٢).

---

(1) Joad: Guide to Philosophy. p 354.

(2) Kant: The Foundations of The Metaphysic of Morals, Translated by: J. K . Abbdtt. 1873. p . 156.

وإذا كان جرين ، فى مجال المعرفة، قد أكد على حرية الإنسان كذات عارفة، فإنه هنا يحاول أن يصل إلى ما يثبت حرية الإنسان كإرادة.

حرية الإرادة: الحرية فى المجال الأخلاقى:

رأينا كيف تغلغلت الفلسفة الكانطية فى فكر جـرين منذ البداية، فهل يستمر هذا التأثر فى حديثنا عن «حرية الإرادة»؟

هل الحرية هنا هى الحرية «المتعالية» التى قال بها كانط، أعنى تلك الحرية التى تقضى بالترفع عن الميول والأهواء والرغبات، أم هى تلك التى لا وجود لها إلا فى التحام الإنسان وانخراطه فى مواقف الحياة بما تشمله من رغبات وأهواء ومشاعر ووجدانات؟

هل الحرية عند جرين هى التى تكون وفقًا على «الإرادة الخيرة» فقط ـ على نحو ما قال كانط، أم أنها تلك التى تنسحب على الإرادة الخيرة والشريرة على السواء؟

فى إجابة «جرين» عن هذه التساؤلات ما يكشف عن تجاوزه للموقف الكانطى.

يقول جرين : «لأن الإنسان هو موضوع الإرادة، فإن الإرادة دائمًا حرة، أو بتعبير أكثر دقة، الإنسان فى الإرادة حر بالضرورة. وعبارة الإرادة الحرة» من قبيل لغو الكلام؛ لأن القول بالإرادة الحرة مساو تمامًا للقول بالحرية الحرة Free Freedom(١).

(1) Green: Lectures On The Principles of Political obligation. (Reprinted From Green's Works Vol II . p . 307. 553) with preface by . B. Bosanquet. N. y 1931 (On The different Senses of Term Freedom. p . 2).

وعلى ذلك فالحرية من صفات الإرادة سواء أكانت إرادة خيرة أو إرادة شريرة على السواء.

«والإرادة لا تكون ذات وجود حقيقى - فيما يرى جرين - إلا فى علاقتها برغباتها وأهوائها وأفكارها، أى فى التحامها بالواقع النفسى والاجتماعى.

أما كانط فهو يرى أن الإنسان حين يأتى ما ينبغى فعله لا يستجيب لميوله الفطرية، ولا يستسلم لدوافعه النفسية، وإنما يتحرر من آثار الوراثة وقيود البيئة، ويتحرر من تأثيرات العالم الطبيعى ويعلو على رغباته، ولا يكترث بنتائج أفعاله، أو بمعنى آخر يتخلص من الجانب الذى يربطه بالعالم كما يبدو، وينتمى إلى عالم الحقائق فى ذاتها - العالم المتعالى - وعندئذٍ يتصرف ككائن أخلاقى فيخضع سلوكه لمبدأ الواجب، ويزاول أفعاله بإرادة حرة.

على ذلك يصرح كانط أن الواجب الأخلاقى أو الإرادة الخيرة لا تعتمد على المشاعر أو العواطف، بل على العقل، وإذا صدر سلوك الإنسان عما بداخله من رغبات وميول وأهواء ووجدانات فقدت إرادته استقلالها، ووجب أن يستبعد سلوكه من نطاق الأخلاق(1).

وفى تأكيد جرين على أن الإرادة ترتبط بموضوعها أى بميولها ورغباتها وواقعها ما يجعله يتجاوز الفكر الكانطى، ولكنه رغم هذا يوافقه على أن

(1) Louis . P . pojman: Ethical Theory. p . 230, Joad: philosophy. ch . v. p 143.

العنصر الجوهرى فى طبيعة الإنسان هو العنصر العقلى أو الروحى، الكامن فى جبلته.

فالإنسان ـ شأنه شأن الحيوان ـ فيه شهوات وإحساسات وصور عقلية، ولكنه يتميز عن الحيوان بأنه وهب عقلا بفضله تهذبت شهواته فأصبحت تنطوى على شعور بغاية، وبهذا تحولت إلى رغبات، كما أن إحساساته أصبحت بفضل العقل تتضمن فى وضوح عنصر المعرفة، ومن أجل هذا تحولت إلى إدراكات حسية Perceptions. ولذلك فماهية الإنسان إنما تقوم فى طبيعته العاقلة وليس فى الجانب المشترك بينه وبين الحيوان(١).

طبيعة الباعث:

حاول «جرين» أن يحدد طبيعة الباعث على الفعل الإنسانى ليصل إلى نتائج يلزم عنها القول بحرية الإرادة.

يقول: إن وصفنا فعل ما بأنه فعل إنسانى أو أخلاقى إنما يعنى إمكان نسبته إلى صاحبه، ومن ثم يكون مسئولا عنه خلقيًا(٢).

ويتخذ «جرين» نقطة بدايته من تلك الحاجات الخالصة كالدوافع والغرائز، التى هى فى مجال الأخلاق مناظرة للإحساسات الخالصة فى المعرفة، وهو يرى أنها بدورها تحتاج لكى تكتمل أو تتحقق إلى مبدأ يعلو عليها.

(1) Green: Prolegomena to Ethics. B. 4. ch I . sec 85. p . 96.
(2) Ibid. p 103 - 4.

والواقع أننا لا تكون لنا فى المجال البشرى حاجات خالصة أبدًا، بل يضاف إليها دائمًا وعى بها، وبالأشياء المرتبطة بها. وهكذا يتضح لنا أن ما يوصف بأنه موضوعى خالص ينطوى منذ البداية على إشارة إلى شيء ذاتى.

وأن الانتقال من الحاجة الخالصة إلى الوعى بالشيء الذى نحتاج إليه، يفترض مقدمًا أن الحاجة تتمثل لذات تتميز عنها أساسًا بأنها تظل ثابتة طوال تعاقب الحاجات المتغيرة. وإذن فالحاجة الخالصة ليست بذاتها شيئًا، وإنما هى تشير دائمًا إلى شيء أعلى، أى إلى الفعل الأخلاقى، وإلى ما نعزوه دائمًا إلى أنفسنا، وما نشعر بأننا مسئولون عنه.

ويميز جرين بين الفعل الأخلاقى، والفعل الغريزى البحت، ويبين أنه، على حين أن شروط أفعالنا قد تنشأ من المجال الطبيعى، فإن بواعثنا لا يمكن أن تنشأ من هذا المجال، فالباعث لنا على الفعل هو دائمًا عمل من أعمال الوعى الذاتى، وهذا لا ينتمى إلى المجال الطبيعى، وإنما إلى المجال الأخلاقى. ففى جميع أفعالنا وعى يظل على ما هو عليه، يمارس فاعليته على حاجات أصلها حيوانى، ويرتفع بها إلى مستوى المجال الأخلاقى(١).

ويذهب «جرين» إلى أنه إذا نظرنا للفعل الإنسانى، طبقًا للحقيقة القائلة بأن لكل معلول علة، فسوف يمكننا وصفه بأنه بمثابة التعبير الخارجى عن باعث ما». ولكى يكون وصفنا له بـ «إنسانى» أو أخلاقى ممكنا، لا بد أن يكون مصدر الباعث عليه هو الإنسان ذاته أو الوعى الذاتى وليس شيئًا آخر.

(1) Green: Prolegomena to Ethics. B. II. ch 1. sec 95. p 103.

وعلى ذلك فالفعل الإنسانى ـ فيما يرى جرين - ليس هو الفعل الذى تحدده «الحـاجة» أو «الإحـساس بهـا» بطريق مـباشـر، وإنما الذى يحـدده حقـيقـة هو «الفكرة» التى تتكون فى الوعى وبـواسطة الوعى من خلال الإحـساس بحـاجة ما، والتى تتخذ مما ينبغى فعله تجاه هذه الحاجة موضوعًا لها.

ويؤكد جرين على عدم الفصل بين مضـمون الفكرة والوعى بها فيقول: «لا يمكننا اعتـبار «الإحساس بالحـاجة جزءً من البـاعث»، و«الوعى الذاتى» الجزء الآخر. فالباعث وحـدة غير قابلة للقسمة، وهو بمثـابة «صورة الفكرة التى تتخذ مما ينبغى فعله تجاه الحاجة «مضمونًا» لها.

وبفصل الصورة عن مضـمونها لا نستطيع القول إنها تصـبح غير ذات معنى فحـسب، بل لا يكون لهـا وجود على الإطلاق. وكذلـك بفصل المضـمون عن الصورة سـوف لا يستطيع المضمـون بذاته أن يؤسس باعث الفعل الذى نسمـيه فعلاً إنسانيًا أو أخلاقيًا، فضلا عن أن الإحساس ـ حتى فى أبسط صوره ـ لا بد وأن يتضمن تحديدًا عقليًا حتى يصبح ذا وجود حقيقى.

فالباعث إذن يمثل رغـبة فى تحقيق خير شخـصى بصورة ما أو بأخرى، وفى هذا ما يميز الفعل الإنسانى عما اصطلح على تسميته «بالفعل الغريزى». وعلى هذا الأساس ينبغى أن تكون معرفتنا بالفعل الإنسانى كما هو فى الحقيقة، بمعنى ضرورة النظر إلى جانبه الداخلى أو النـفسى، وليس عن طريق ملاحظة صورته الخارجيـة فحسب، لأنه كثـيرًا ما يتسـاوى فعلان فى صورتهـما الخارجيـة بينما يكون أحدهما فعلاً غريزيًا» والآخر «إنسانيًا» (أى أخلاقيًا»(١).

(1) Ibid . p . 104: 106.

فالوعى - على نحو ما صوره جرين ، يعلو على مستوى الإحساس بحاجاته - التى تتمثل له فى مجرى الحياة الحاسة، ويتخذ منها مادة أو مضمونًا للأفكار التى تحدد الفعل، بل ويتخذ مما ينبغى فعله نحوها مجالا لتحقيق غاية ما أبعد من مجرد الاستجابة لها، وبهذا يكون قد فسر طبيعة الفعل الإنسانى أو «الإرادى» تفسيرًا يسهل معه القول بحرية الإرادة.

كان هدف «جرين» من وراء دراسته لطبيعة الباعث، العلاقة بين «الوعى» ، والإحساس أن يصل إلى القول بحرية الإرادة.

يقول:

«ليس لدينا الآن تعبيرًا عن ماهية الإرادة سوى أنها هى والباعث شىء واحد. لأن الباعث بالمعنى الأوضح يمثل الإرادة فى «الفعل». فضلا عن أنه لا وجود للإرادة وجودًا حقيقيًا إلا من خلال فعلها.

والتساؤل عما إذا كانت الإرادة حرة يعادل سؤالنا عن أصل أو مصدر الباعث الأقوى(١).

وفى هذا ما يبين لنا أن جرين توصل إلى ما يؤكد حرية الإرادة من خلال «الباعث»، ما دام لا مصدر للباعث سوى «فاعلية الوعى»، التى وإن كانت مشروطة بالإحساس - بالحاجات - إلا أنها ليست معلولة له أو لأى شىء آخر غير «الوعى الذاتى» أو الإنسان ذاته(٢).

(1) Green: Prolegomena to Ethics. B. II. ch . 1 Sec. 97, p . 108, sec 100p . III.

(2) I bid . p . 118-120.

فالباعث إذن بمثابة الدليل الواضح على «حرية الإرادة».

ويرى «جرين» أن وصف الباعث بأنه نتيجة (محصلة) التقاء الظروف مع الشخصية قول مبهم ولا يلقى الضوء على حقيقتة، لا سيما وأنه يصور كلا من الظروف والشخصية كما لو كان لكل منهما طبيعته الخاصة والمستقلة عن الطبيعة الأخرى، فى حين أنه لا معنى للواحدة منهما إلا من خلال علاقتها بالأخرى.

يقول:

«تقرير أن الباعث هو محصلة الظروف والشخصية يتفق أو يتلائم مع تصور الحرية، إذا تصورنا أنه لا وجود للشخصية وجوداً حقيقيًا إلا من خلال التحامها بظروفها المحيطة، كما أنه لا وجود للظروف إلا من خلال تحديد الشخصية.

بهذا الفهم لحقيقة كل من الظروف والشخصية لم يرفض «جرين» القول بالباعث كمحصلة لالتقائهما، وإنما رفضه باعتبار أنه يصور العلاقة بينهما كعلاقة بين شيئين أحدهما خارج الآخر.

يقول: بقدر ما تأتى الإحساسات دون الالتفات إليها، ودون رد فعل الذات أو الشخصية عليها، لا يكون هناك معرفة بها، وبالتالى لا يكون هناك فعل بالمعنى الأخلاقى، الأمر الذى لا يدع مجالاً للقول بالحرية[1].

(1) I bid. p . 124- 126.

وينتهى جرين إلى أنه لا وجود للإرادة وجودًا مستقلاً عن أهوائها ورغباتها، كما أنه لا وجود لهذه الأهواء والرغبات بمعزل عن تحديد الذات أو الإرداة لها، أى لا وجود لأحدهما: إلا فى علاقته بالآخر.

الإرادة الخيرة: (كانط ـ جرين):

الإرادة الخيرة ـ فيما يقول كانط ـ هى الشىء الوحيد الذى يمكن أن يعد خيرًا على الإطلاق دون قيد، وهى العمل بمقتضى الواجب لذاته دون نظر إلى نتائجه أو انتظارًا لمنفعة أو انسياقًا وراء ميل أو رغبة، فخيرية الإرادة الصالحة ليست مستمدة من خيرية النتائج التى تنشأ عنها، فإن الخيرية المشروطة المقيدة لا تكون قط مصدر خيرية مطلقة(١).

ويرى كانط أنه لو كان غاية الإنسان تحقيق السعادة لكانت الغريزة أقدر من العقل على تحقيق هذه الغاية لذلك ، فهذه الإرادة الخيرة تقوم خارج التتابع العلي الذى يتمثل فى عالم الأشياء (كما تبدو ـ عالم الظواهر)، وهى تستمد من طبيعة الإنسان باعتباره كائنًا خلقيًا (عاقلاً) ينتمى إلى عالم الحقائق كما هى فى الواقع.

إن معرفتنا بهذا الذى ينبغى أن يكون، صادرة عن قوة فريدة هى «الإرادة الخيرة»، وبها نشعر بوجود إلزام يحملنا على التصرف وفقًا لما يقتضيه واجبنا،

(1) kant: Foundation of Metaphysic of Moral. ch1 p 14-20.

ونحن أحرار فى الاستجابة لإملاءات الإرادة الخيرة أو رفض الخضوع لأوامرها(١).

وبهذا المعنى فالحرية التى يعنيها كانط هى التى تكون وفقًا على الإرادة الخيرة التى تعلو على المستوى الطبيعى، مستوى البحث عن اللذة أو المنفعة أو السعادة، وهذه الحرية ليست صفة كل إنسان، وإنما هى صفة الإنسان الفاضل فقط(٢).

غير أن «جرين» لم يجد فى هذا الرأى الكانطى ما يصور حقيقة الحرية كمشكلة عملية وثيقة الصلة بواقع الحياة التى يحياها الكائن الإنسانى، فضلاً عن أنها لن تفرق بين مفهوم الحرية بالمعنى الأخلاقى - أى بالمعنى الذى تكون فيه هى والخيرية سواء - وبين مفهومها العام باعتبارها من صفات أو من طبيعة الإرادة بغض النظر عن أى محمول خلقى.

فالقول بالحرية بمعنى انفصال الذات عما يتعلق بحياتها الواقعية إنما ينطوى على نفى صفة «الوجود الحقيقى» للذات الإنسانية فيما يرى جرين.

وعلى هذا فالتفرقة التى أقامها كانط بين «الأنا المتعالية» «والأنا التجريبية» أو بين عالم الماهيات، عالم الظواهر والتى أسند بمقتضاها صفة الحرية إلى عالم الماهيات باعتبارها تابعة للعالم المعقول، هذه التفرقة سوف تؤدى إلى إنكار الوجود الحقيقى «للذات» أو «الأنا» .

(1) Joad : Guide to the ph. of Morals. p206-8.

(2) Green: Lectures .. On the different sences of Freedom. sec.10.p 11, sec. 16, p. 17.

يقول جرين:

«الأنا الخالصة pure ego، والأنا التجريبية Emperical ego هما فى الحقيقة أنا واحدة، لأنه لا وجود لأحدهما بعيدة عن الأخرى، مثلما لا يكون «للعقل» وجود بعيدًا عن الإحساسات، التى يمارس فاعليته الموحدة بينها، وكذلك لا يكون للإرادة وجود إلا من خلال إرادة أفعالها»، فضلا عن أن التجربة تشهد بهذه الوحدة أو بالأنا الواحدة لحقيقة تمثل وجودًا فى عالم الواقع(١).

الحرية كما يتصورها «جرين» تتمثل فى فاعلية الوعى أو الإرادة على ما يتتابع لها من «حاجات» تتصل بواقع حياتها - بتكوين أفكار موضوعات ترى فى تحقيقها ما يحقق خيرًا ما وقتيًا؛ إلا أن تحديد هذه الأفكار لا يكون إلا بناءً على تصور الذات أو الإرادة، أن هناك خيرًا ما دائمًا فى مقابل الخيرات الأخرى الوقتية.

وتحاول الذات بكل ما فى وسعها أن يكون موضوع هذه الخيرات متفقًا مع موضوع تلك الغاية، ولكن ليس معنى هذا أن يجىء موضوع هذه الخيرات كذلك، فقد يجىء عكس ذلك، وبالتالى لا يمكن وصف «الأفعال الإرادية» بصفة «الخيرية»، ومن ثم لا يمكننا اعتبار «الإرادة» التى يصدر عنها مثل هذه الأفعال «إرادة خيرة».

غير أننا من ناحية أخرى - لا نستطيع أن ننكر أن هذه الأفعال صادرة عن

(1) I bid. p 20-21.

فاعلية الوعى الذاتى، أو الإرادة، بمعنى أن الإنسان صاحب أفعاله، وبالتالى يكون «حر الإرادة».

والخلاصة التى يريد أن يؤكدها جرين هى أن صفة الحرية ليست من صفات الإرادة الخيرة فحسب - على نحو ما زعم كانط - وإنما هى كذلك من صفات «الإرادة الشريرة.

ولكن الحرية بالمعنى الأخلاقى لا تنفصل عن الحرية بالمعنى العام.

والحرية بالمعنى الأخلاقى إنما تتمثل فى نطاق موضوع الفعل الإرادى مع مفهوم الخير الأقصى أو الدائم كما هو فى الواقع. وتحقيق الحرية بالمعنى الأخلاقى مشروط أولاً بتحقيقها بالمعنى العام، بل إنه لا يكون إلا من خلاله.

والحرية بهذا المعنى هى الحرية الوثيقة الصلة بواقع الحياة، أى تلك الحرية التى لا يكون لها وجوداً حقيقيًا إلا من خلال التحام الذات أو الإرادة بواقعها الحسى والاجتماعى، وليس بالانفصال أو الترفع عنها؛ هى الحرية التى يتمثل وجودها فى علاقة الإرادة أو الإنسان بمشاعره ورغباته وأفكاره وليس فى التجرد منها.

وهنا يصبح الوجود الحقيقى للإرادة فى التحامها بواقع الحياة، فى ارتباطها بحياتها الحاسة من رغبات وميول ومشاعر. وكما يقول جرين - لن يكون لكلمة «يجب» أو «ينبغى» أى معنى على الإطلاق إلا بالاتحاد الكامل بين الإرادة

«وموضوعها»؛ لأن عبارة «ما ينبغي أو ما يجب فعله لا بد أن تكون صادرة عن الذات أو الإرادة، ولا بد أن تكون تجاه إحساس بحاجة ما أو رغبة ما.

بعبارة أخرى: كي يكون لكلمة «ينبغي» معنى حقيقي، لا بد أن يجيء هذا المعنى من خلال التعارض الذي قد يحدث نتيجة اجتماع هذين العنصرين معًا، أعني الذات من ناحية، وحالاتها من ناحية أخرى(١).

يقول جرين:

«لا تعد الذات أو الإرادة شيئًا على الإطلاق إذا تم تجريدها من حالاتها أو ظاهراتها، وهي كذلك لا تكون شيئًا إذا ما جردناها مما تنطوي عليه من أفكار عما ينبغي فعله تجاه هذه الحالات أو الظاهرات(٢).

---

(1) Bradley F H: Ethical Studies. p 146. oxford, 2nd Ed. 1929.
(2) Green: Prolegomena to Ethics. B. II. ch.II p 130.

التمييز بين الإرادة الخيرة، أو الإرادة الشريرة:

إذا كان الدافع أو الباعث على كل فعل إرادى دائمًا هو تصور لخير ما شخصى، فكيف نميز بين الإرادة الخيرة، والشريرة؟

فى الإجابة على هذا التساول لا بد أن ننظر فى طبيعة الإرادة فى علاقتها بالعقل، الرغبة(١).

ـ فيما يتعلق بالرغبة وعلاقتها بالإرادة أو الذات:

يقول: «ليس للرغبة وجودًا حقيقيًا إلا من خلال علاقتها بالذات أو «الإرادة»، كما أنه ليس للإرادة وجودًا إلا من خلال تحديدها لمثل هذه الرغبة وسائر الرغبات الأخرى.

ويميز «جرين» بين «الرغبة»، والدافع الغريزى الحيوانى، فيرى أن الرغبة تتضمن وعيًا بالذات والموضوع، بينما الدافع الغريزى هو مجرد شعور دون وعى بالموضوع.

فعلى سبيل المثال: الدافع الغريزى للحصول على الطعام، دون وعى بالموضوع يتناقص بمجرد فقدان «الرغبة» للطعام. ولذلك فإنه بمعزل عن «الوعى الذاتى»، الغريزة الحيوانية ليس بها أدنى طابع أخلاقى.

وعلى ذلك فالرغبة فى حقيقتها هى بمثابة «الإرادة فى الفعل» أو الإرادة فى

(1) See: Green: Prolegomena to Ethics. B. II. ch . II.
Desire, intellect and will. sec. 115- 153p . 129: 173.

وجودها الحقيقى. أو بتعبير آخر: الذات أو «الإرادة» هى الوحدة الحقيقية التى تنتظم أو تقوم وراءها كل رغبات الإنسان.

أما عن علاقة الرغبة بالعقل:

يرى جرين أنه توجد علاقة ترابط بينهما، وكل منهما يعتمد على الآخر، رغم أنه لا واحد منهما يرد إلى الآخر. وذلك لأن كل من الرغبة والعقل يتضمن وعيًا بالذات والعالم.

وإذا نظرنا لطبيعة الإرادة باعتبارها الوحدة التى تنتظم أو تقوم وراء كل العمليات العقلية التى تتم خلالها معرفة بأشياء الواقع، فسوف نتبين أن الذات التى «ترغب» هى نفسها الذات التى «تعرف»، أو تكوّن أحكامًا نظرية عن أشياء الواقع، ومعرفة الأشياء الموجودة فعلاً، هما مظهران لفاعلية واحدة هى فاعلية «الوعى أو الذات أو الإرادة.

ولكن رغم هذا يوجد فارق بين «الرغبة»، و«العقل» ـ كما أوضحنا ـ حيث لا يمكن رد أحدهما إلى الآخر، لكن يمكن القول إن للشخص الواحد أو للذات الواحدة قدرتين متمايزتين. القدرة على الرغبة، القدرة على الفهم.

والعنصر المشترك بينهما هو «وعى الذات بذاتها» أو الروح Soul؛ لأن الرغبة فكر عملى، والروح فكر تأملى.

إضافة إلى ذلك، كل منهما يتبع الآخر، لأن العقل لا يمكن أن يعمل دون غاية مرغوب فيها، كما أن الرغبة تتضمن العقل فى فهم الشروط التى تعتمد عليها حقيقة الموضوع المرغوب فيه.

على ذلك فالرغبة والعقل هما إيضاحات مختلفة لوعى ذاتى واحد(١)
وأخيرًا، وفى ضوء معرفتنا بحقيقة العلاقة بين الإرادة وسائر الظاهرات النفسية من إحساس وفكر ورغبة - يمكن القول إن الإرادة ببساطة هى الإنسان ذاته. ومن ناحية أخرى أنه لا وجود لها وجودًا حقيقيًا إلا فى علاقتها بتلك الظاهرات، التى لا تمثل بدورها وجودًا حقيقيًا إلا من خلال فاعلية الإرادة أو الذات عليها(٢).

وينتهى «جرين» إلى أنه إذا كانت حقيقة كل فعل صادر عن «الإرادة» فلا سبيل للتفرقة بين الإرادة الخيرة والشريرة إلا النظر إلى طبيعة الموضوع المراد. وبهذا يتضح لنا أن «جرين» لا يرد الخير إلى الذات أو الإرادة وحدها باستقلال تام عما يتتابع لها من ظاهرات فى واقعها السيكولوجى والاجتماعى، كما أنه لا يرد هذا الخير إلى شىء مستقل عن الذات الإنسانية؛ لأن طبيعة الموضوع المراد ليست شيئًا آخر غير «الإرادة فى الفعل أو الذات فى إرادة فعلها.

وعلى ذلك فالإرادة بعيدة عن الفعل بمثابة تجريد لا وجود له فى عالم الواقع، كما أن الفعل بعيدًا عن الإرادة لا يكون شيئًا على الإطلاق.

غير أن «جرين» وإن كان قد رد خيرية الإرادة إلى طبيعة موضوعها؛ إلا أنه ينبه إلى أنه لا ينبغى أن يفهم من هذا أن ثمة هوية بين طبيعة الموضوع المراد، وبين الآثار والنتائج الخارجية المترتبة على الفعل الإرادى.

(1) Ibid. p . 154.
(2) Ibid . p . 172.

لذلك نجده يصرح بأن القول بخيرية الإرادة بالنظر إلى طبيعة الموضوعات المرادة، لا يستبعد الفكرة القائلة بأنها خيرة بالنظر إلى النتائج المرغوبة فى مقابل النظر إلى خيريتها ذاتها. ولأنه إذا لم ينبه إلى هذا، فمن المحتمل أن يوصف بأنه قد خرج على تعاليم «كانط» ليساير أصحاب مذهب المنفعة فى قولهم بأن خيرية الإرادة تتوقف على مدى ما يحققه الفعل الإرادى من لذة أو منفعة، الأمر الذى يلزم عنه اعتبار قيمة الفعل الخلقية قائمة فى شىء ما خارجى ومستقل استقلالاً تامًا عن الذات الإنسانية(١)(*).

الخير الأقصى، التقدم الأخلاقى:

بداية يؤكد «جرين» أنه لا وجود لفكرة الخير بمعزل عن الفعل الإرادى. لذلك نجده يصور العلاقة بين فكرة «الخير»، و«الإرادة» فى صورة علاقة ضرورية كشرط لوجودها وجودًا حقيقيًا، فيعبر عنها بوصفها علاقة بين العقل بمعناه العملى، باعتباره ملكة أو قدرة على تصور كل من الغاية الأخلاقية، والأسس التى تسهم فى بلوغها، وبين الإرادة باعتبارها متمثلة فى المجهود من أجل تحقيق هذه الغاية. وعلى هذا لا يكون لأحدهما وجود بدون الآخر. فالعقل بدون الإرادة ليس شيئًا على الإطلاق، كما أن الإرادة ليست شيئًا بدون فاعلية العقل(٢).

(1) Green: Prolegomena to Ethics. B III. ch . 1 p . 189: 191.

(*) انظر: نقد جرين لمذهب السعادة (مل) BIII ch . 1 sec. 156: 160 p . 179:190

(2) Green: Prolegomena to Ethics. BII. ch. II. p . 168.

بتأكيد جرين لهذه العلاقة بين العـقل والإرادة مهد القول بالتوحيد بين الخير الحقيقى، والإرادة الخيرة.

ويشير «جرين» هنا إلى أنها ليست الإرادة التى تعمل بمقتضى الواجب فقط، وإنما هى الإرادة التى وإن كـانت تـعمـل بمقـتـضى الواجب أو العـقل - إذا مـا استخدمنا التـعبير الكانطى - أى بمقتضى تصورها لما يمكنهـا أو ينبغى عليها أن تكون، فهى - من جهـة أخرى - لا تعمل باستـقلال عن دوافعها ومـيولها، وإنما تتخذ من استجابتها لها مجالاً أو وسطًا لتحقيق ما يجب أن تكونه.

فهـذه الإرادة التى تعمل بمقـتضى أوامـر «العقل العملى»، ولـكن من خلال التحامها بالواقع النفسى والاجتماعى(١).

وقد تـصور «جـرين» الغاية الأخـلاقيـة على أنها ليـست من قبـيل الأشـياء المتحققة فـى عالم الواقع، بل من قبيل ما فى طريقه دائمًا نحو التـحقق، فالقول بتحقـقها الكامل والنهائـى إنتما يتناقص مع استـمرار الحياة الإنسانـية، ولأنه ما دامت الحياة مستمرة، فلابد من غـاية تهدف إليها، وتحقق هذه الغاية إنما يجعلها وسيلة بدلاً من كـونها غـاية فى ذاتها. على ذلك لم ير «جريـن» تحديدًا لطبيـعة الخيـر سوى القـول بأنه فى «إرادة هذا الخيـر» أو فى «تحقـيق الذات» بما تنطوى عليه طبيعتها الروحية، وذلك من خلال مـا تقوم به من أفعال، باعتبار أنها تتخذ من الأسس التى يتقوم بها هذا الخير موضوعات تحدد أفعالها(٢).

(1) Ibid. B. III ch. I Good and Moral Good. sec 179 p 204.

(2) Ibid . B . III ch . III. p . 240.

ويرى جـرين أنه ليس لأحـد أن يسعى وراء أى خـيـر سـواء لنفسـه أو لأى شخص غـيره بوسـائل قد تنال مـن خير الآخـرين. وهنا يؤكـد جرين القـاعدة الكانطيـة التى تقول إنه من الواجب أن تعـامل الإنسانيـة فى كل فرد علـى أنها غاية عـلى الدوام، لا على أنها وسـيلة، باعتـبار أن القـيمـة المطلقة للشـخصـية الإنسانية هى مـبدأ جرين الأول، هذا المبدأ الذى يؤكد من خـلاله شرط المساواة والإخاء بين جميع الناس.

وعلى ذلك لا يمكن تحـقيق الخـير بمعناه الصـحيح إلا إذا كان لكـل شخص كيانه الذى يلتزم كل شخص آخر بالاعتراف به واحترامه.

وقوام التقدم الأخلاقى إنما يكون فى إدراكنا المتزايد للحقيقة القائلة إن الغاية الحقـيقيـة للإنسان لا تكون فى المظاهر الخـارجيـة للخير، وبالتـالى لا تكون فى الفـضائل التى تكسب بـها هذا الخـير الخـارجى، وإنما تكون كلهـا فى الفاعليـة الفاضلة منظوراً إليها بوصفها غاية فى ذاتها.

والحيـاة الخلقية عند جـرين تفسير بالـغاية التى تهدف إليـها. ولما كنا لم نبلغ بعد هذه الغاية، تعذر علينا تفسيـر الحياة الخلقية، وإن كنا نستطيع ـ مع هذا ـ أن نرى الطريق الذى سلكتـه طبيعـتنا العاقلة فى تطورها، والاتجـاه الذى ينبغى أن نسلكه لنزيد من هذا التطور.

هكذا يحدد «جرين» طبيـعة التقدم الأخلاقى، ويقرر أن التقدم مـستمر، ولا يمكننا تصـور حالة تكون فيـها «فكرة الخيـر» مجرد فكرة فـى دائرة الذهن فقط

دون أن تكون فعالة فى حياة الإنسان الأخلاقية. وما دام هناك واقع إنسانى أو إرادة إنسانية، وما دام وجودها مشروطًا بعلاقتها بفكرة الخير من ناحية، وبأفعالها الإرادية من ناحية أخرى، فلا يمكن تصور حالة تكون فيها الحياة الإنسانية خالية تمامًا من مظاهر الخير أو التقدم(1).

هذا التطور أو التقدم نحو الخير لا يتحقق بمحبة الذات الفردية، بل باقتران خير الفرد بخير المجموع، على اعتبار أن كل فرد له مكانة ووظيفة فى نظام اجتماعى يقصد واعيًا إلى تحقيق إنسانية كاملة. ومن ثم يخطىء من يفكر فى نفسه كفرد منعزل ينشد خيرًا مستقلاً عن خير الآخرين، بل يجب أن ينصب تفكيرنا على أنفسنا باعتبارنا أعضاء فى نظام اجتماعى يهدف إلى تحقيق أكمل صورة من صور الوجود الإنسانى. وعندئذ يصبح واجب كل فرد أن يعمل لخدمة النظام الاجتماعى الذى يعتبر أحد مقوماته، مساهمًا بنصيبه فى تقدم هذا النظام، وسعادته الحقة تقوم فى ذلك، وليس فى مجرد الاستمتاع باللذة الفردية.

والسعادة التى نتصورها على هذا النحو تقوم فى طاعة الإنسان لأوامر القانون، ولكن هذا القانون ليس من وضع الدولة، بل ليس قانونًا باطنيًا بالمعنى الذى ذهب إليه كانط فى أمره المطلق، إنما هو القانون الذى يشكل تدريجيًا عن طريق وعى المجموع فى جهوده التى يبذلها لتحقيق أسمى نوع من الكمال الذى تستطيعه البشرية.

وقد أظهرت الذات أو الروح الإنسانية ما تنطوى عليه من إمكانيات لهذا

---

(1) Ibid . B. III. ch II sec. 181. p 206.

التقدم من خلال الأجيال المتعاقبة عن طريق ما أنجزته من مظاهره التى تجسدت فى الأعمال النافعة كمجالات الفن، المعرفة، وفى تنظيم الجماعة.

هذه المظاهر ليست فى حقيقتها غير الخطوات التى تقطعها الذات الإنسانية فى تحقيقها لما تنطوى عليه من إمكانيات(1).

هكذا بدت فكرة تحقق الذات أو كمال الشخصية الأخلاقية من خلال الشعور الاجتماعى نحو غاية أخلاقية، وأصبحت السعادة تقوم فى أداء الفرد لوظيفته الملائمة فى مجتمع منظم. وفى هذا يساير «جرين» التفكير الهيجلى إلى حد كبير.

سمات المثال الأخلاقى(*):

١ـ الطابع الشخصى للمثال الأخلاقى:

يقول جرين: «إن فكرة الخير» أو «المثل الأخلاقى الأعلى» لا تتحقق إلا فى أشخاص أو أفراد يمتلكون وعيًا ذاتيا بهذا الخير أو هذه القيمة، باعتبار أنهم فى تصورهم لهذا المثل الأعلى إنما يتصورون «ذواتهم» فى حالة ما من الوجود

(1) I bid . p . 212: 217.

(*) جمع «جرين» في نظريته عن الخير بين الاتجاه المثالي علي نحو ما جاء عند كانط وبين المذهب الواقعي على نحو ما سنرى من تحديده لخصائص الخير بوصفها تجمع بين الرؤية الشخصية الفردية من ناحية، الرؤية الصورية من ناحية أخرى انظر تفصيل هذا من :

Green. T. H : Prolegomena to Ethics . B III. ch . II Characteristics of the Moral ideal. p 206: 228.

الأفضل كغاية ينبغى تحقيقها «بواسطهم». فكرة الخير إذن تتخذ «الوسط» أو «المجال» لتحقيق ذاتها في الحياة الإنسانية. ويضيف جرين أن هذه الفكرة لا بد أن تحقق فى أفراد «يعيشون فى جماعة إنسانية».

ولكن إذا كان العضو فى أى جماعة إنسانية مقيد بضرورات مكانته فيها، فإن تحقيقه لفكرة الخير يكون فى حدود ضيقة قد لا تسمح له بالتحقق الكامل لهذه الفكرة فكيف يتم هذا؟

يجيب جرين على ذلك بأن تلك القيود التى تفرضها الجماعة على الفرد أو الأفراد تعتبر بمثابة الشرط الضرورى لوجود الفرد وجودًا حقيقيًا أو واقعيًا، وبالتالى شرط إمكان تحقيقه «لفكرة الخير» أو لرسالته الأخلاقية.

ويؤكد جرين على علاقة الفرد بالجماعة فيقول:

«إذا لم يكن للجماعة وجود بدون أفرادها، فإنه بالتالى يمتنع وجود الفرد بمعزل عن الجماعة.

ويخلص جرين إلى أن الجماعة أو قيودها ليست بمثابة الشرط لإمكان تحقيق الفرد لرسالته الأخلاقية فحسب، وإنما هى فوق هذا بمثابة «المجال» أو «الوسط» الذى يكتسب فيه الفرد وجوده الحقيقى.

ولذا نراه يصور العلاقة بين الفرد والجماعة بعبارة مؤداها أن هذه العلاقة

تماثل العلاقة القائمة بين «الفكر» ، و«اللغة»، فكما أنه لا وجود للفكر بدون لغة تعبر عنه، فلا قيمة للغة بدون فكرة تنطوى عليها(١).

وإذا تأملنا حقيقة اهتمام «الفرد» بغيره من أفراد الجماعة على نحو ما يصورها جرين فإننا نلاحظ أنه فى بيانه لها قد لجأ إلى التجربة الواقعية بملاحظة هذه العلاقة كظاهرة تتمتع بوجود واقعى حقيقى، على نحو ما فعل «برادلى»(*)، F. H bradly .

الروح الإنسانية إذن ـ أو فكرة الخير الحقيقى ـ لا تتحقق إلا فى أفراد يعيشون فى جماعة إنسانية، حيث تتحقق فى العادات والنظم التى تسهم فى كمال الجماعة.

وعلى هذا، بقدر ما تكون درجة الكمال التى يبلغها الأفراد يكون تقدم الجماعة.

ويرى جرين أن تحقيق الخير لا يقوم على أساس ملاحظة ما تحقق منه فى الواقع فقط، وإنما فى العمل على النهوض بالواقع إلى ما هو «أفضل». وكل ما تحقق فى الدولة أو الجماعة إنما هو خطوة فى سبيل تحقيق هذا الخير.

فالخير ليس فيما تحقق فعلاً فى جماعة أو دولة معينة، وإنما فى كل ما يمكن أن يتحقق أو فى طريقه للتحقيق.

---

(1) I bid . B III .. ch II . p . 216- 217.

(*) هو أحد رواد المثالية الإنجليزية المعاصرين «الجرين»، وقد صور برادلي شخصية الفرد بوصفها مرتبطة بالحياة في الجماعة. فالفرد الإنجليزي ليس شيئًا بعيداً عن الجماعة التي تزوده بمكونات شخصيته، ونبالتالي عندما يعيش هذا الفرد فإنه يعيش ضمري الجماعة أو «الكل في ذاته»، بمعنى أنه يعيش لنفس الغاية التي تعيش من أجلها الجماعة، ولنفس الخير الذي تسعى إليه.
See: Bradley: Ethical Studies. p 168-74. 2 nd Oxford- 1962.

٢ـ الطابع الصورى للمثال الأخلاقى(*): كانط: تشابه واختلاف:

لا شك أن ثمة تشابه بين جرين وكانط حول الطابع الصورى للخير، أو بين الخصائص الصورية لفكرة الخير كما يتصورها جرين، وخصائص مبدأ الواجب عند كانط، باعتبار أن لا مصدر لها سوى الذات أو الإرادة، وأن العمل بموجبها إنما هو العمل بما توجب به الذات أو الإرادة الخيرة.

وحينما يتحدث جرين عن الطابع الصورى للخير، فإنما يتحدث عنه باعتبار «ما ينبغى أن يكون» أو «ما يطلب لذاته أى باعتباره غاية فى ذاته، وليس مجرد وسيلة لغاية أبعد منه. وتصور الخير بهذا المعنى ليس مصدره التجربة أو الواقع، وإنما مصدره طبيعة الإرادة ذاتها، وهى لذلك تعد «قانونًا صوريًا».

وإذا كانت الغاية أو المعرفة بهذا الذى «ينبغى أن يكون» ـ فيما يرى كانط ـ صادرة عن الإرادة الخيرة التى تستمد من طبيعة الإنسان باعتباره كائنًا خلقيًا ينتمى إلى «عالم الماهيات أو الحقائق كما هى فى الواقع(١)، فهى كذلك كما يتصورها جرين، باعتبار أن طبيعة الإنسان الروحية تنطوى على وعى بأن ثمة خيرًا ما دائمًا وحقيقيًا.

غير أننا إذا تأملنا هذا التشابه فى حقيقته، وفى ضوء معرفتنا لما يقصده كل من «جرين»، و«كانط» فيما يتعلق بطبيعة الغاية الأخلاقية، فسوف يتبين لنا أن

(*) The Formal character of Moral Ideal . p . 220-228.

(1) Kant : The Foundations of Metaphysics of Morals, ch III. p III.

هذا التشابه مجرد تشابه ظاهرى فحسب، لأن هناك ما يفرق بين تصور كل منهما؛ لطبيعة الغاية الأخلاقية من ناحية، والأساس الذى يبنى عليه كل منهما خيرية الفعل أو قيمته الخلقية من ناحية أخرى.

وأخيراً فيما يتعلق بتحقق هذه الغاية فى الحياة الواقعية، أى علاقة الإرادة الخيرة برغبات الإنسان ودوافعه الطبيعية.

فالخير كما يتصوره جرين ذو وجود موضوعى، وعلى ذلك إذا أردنا تحديد القيمة الخلقية لأى عمل إنسانى أو إرادى فإننا نحددها على أساس اتفاق موضوع الفعل مع موضوع هذا الخير، وبالتالى يكون تحديدنا لخيرية الإرادة بالنظر إلى طبيعة الإرادة ذاتها على نحو ما ذهب كانط.

أما فيما يتعلق بتحقيق هذه الغاية فى الواقع، فهو لا يكون بتصارع الإرادة مع الرغبات والدوافع الطبيعية(١).

وإنما يكون من خلال استجابة الإرادة لها بتحديد ما ينبغى فعله نحوها كموضوعات تسهم فى بلوغ هذه الغاية.

وإذا ما حاولنا إجمال الخصائص أو السمات الصورية لفكرة الخير فى ضوء مقارنتها بالأمر المطلق أو الواجب الكانطى، فإننا نقول إن كلاهما يتفق على تصور فكرة الخير باعتبارها مبدأ صوريًا، الإرادة الخيرة التى تعمل طبقًا لهذا المبدأ أو طبقًا لقانون ذاتها، ولكنهما يختلفا حول تصورهما لطبيعة الإرادة، فهى

---

(1) I bid. p. 62, 87.

عند جرين تلك الإرادة التى لا تعتبر الميول والرغبات والمصالح بمثابة استثناءات exceptions ، تتعارض مع تعميم مبدأ الواجب كقانون كلى ـ على نحو ما ذهب كانط، وإنما هى الإرادة التى تعتبر الميـول والمصالح بمثابة «وسائط» للعمل بمقتضى الواجب.

كـذلك فـهى ليـست تلك الإرادة العـاليـة على الزمـان والمكان أو تلك الأنا «المتعاليـة» التابعة لعالم الأشـياء فى ذاتها، والتى تتـميز عن الأنا التجريـبية التى تخضع لنظام الضرورة الذى يحكم عالم الظواهر. وإنما هى تلك الإرادة التى لا وجود لها إلا فى الزمـان والمكان، وفى ضوء علاقتهـا المتشابكة بالأنا التجـريبية (بعالم الظواهر) حيث الإحساسات والميول والرغبات.

وفى ضوء هذا لا ترتد «الخيرية» إلى طبيعة الإرادة ذاتها فقط، وإنما إلى اتفاق موضـوعها مع موضـوع هذا الخير، بمعنى أن الخيـرية شىء يضاف إلى الإرادة، وليس فى طبيعة الإرادة ذاتها.

وحـد «جرين» بيـن الخيـر، الإرادة الخـيرة، وفى توحـيـده هذا وقع فى نفس الخطأ الذى وقع فيه «كانط» وهو خطأ الدور[1].

يقول كـانط: «نحن أحرار لأننا نعمـل طبقًا لقـوانين أخلاقيـة، ونحن نعمل طبقًا لقوانين أخلاقية لأننا أحرار.

(1) Green: B. III . ch II. sec p193. 195 . 220: 225.

حاول جرين تفادى هذا الخطأ أو هذا المأزق عن طريق «مذهب المنفعة» الذى يوحد بين الخير، اللذة أو المنفعة، ولكن هذا المذهب فيما يرى لم يحل المشكلة.

«إذا مـا حاولنا ذلك، فـإن تحديدنـا هذا ينطوى على اعتبـار الخيـر شيـئًا مـا خارجيًا ومستـقلاً عن الإنسان، فـضلا عن أننا بهذا التـحديد نكون قد اعتبرنا «الخيـر» خيرًا مشـروطًا، بل ووسيلة لإحداث الوجـدانات اللاذة، وليس «غاية» تتجه نحوها الموضوعات المختلفة للرغبة أو الإرادة. ومن ناحية أخرى لم يمكنه تحـديد «الخـير» بالأمـر المطلق الكانطـى أو ذلك الأمر اللامـشـروط، لأن الخطأ سوف يـظل قائمًـا، لأننا لا نستطيع أن نطابق بيـن هذا «اللامشـروط» أو «الأمر المطلق»، وبين كل واجب من الواجـبات المشروطة التى تصـدر نتيـجة للظروف المتـابعة والمتغـيرة، لأننا إذا فعلنا ذلك لن يكون هنـاك أمر مطلق على الإطلاق، بل سيكون أمرًا مشروطًا بظرف أو واقعة من الوقائع.

ورغم هذه الصعـوبات لم يجد «جـرين» وسيلة أفضل لـتحديد الخـير من التوحـيد بينه وبين «الإرداة الخيرة»، فـهو يحدد الإرادة الخيـرة بأنها تلك الإرادة التى تكون فى اتجاه الخير. وهذا التصور شرط لوجودها.

ولكن ما أضافه جرين هو تصوره للإرادة الخـيرة بأنها «الغاية»، والوسيلة فى آن واحد. غاية باعتـبارها وعيًا بغايتهـا الأخلاقية، ووسيلة باعتبـارها تتمثل فى إرادة تحقيـق ما يسـهم فى بلـوغ هذه الغاية.

وإذا ما تساءلنا عما يؤكد لنا «خيرية» هذه الإرادة ـ أى اتفاق موضوعاتها مع موضوع الخير الحقيقى ـ يجيبنا جرين بقوله إنها تلك الإرادة التى تريد انتشار هذا الخير بين أوسع دائرة من الأفراد، والتى تسهم فى بلوغ الكمال الإنسانى بالعمل على انتشار الفضيلة بين أبناء الإنسانية بعامة، وذلك عن طريق إرادتها لموضوعات من شأنها أن تمكن الآخرين من الاستجابة إلى طبيعتهم الروحية(١).

نخلص مما سبق أن طبيعة الخير الحقيقى مصدرها العقل أو الوعى أولاً، ولكن مجرد وعينا بهذا الخير لا يعنى أنه تحقق فعلاً، ذلك أننا مهما حاولنا معرفة حقيقة هذا الخير أو طبيعة موضوعه فلن نصل إلى تحديد دقيق؛ لأن طبيعته ـ فيما يقول جرين ـ إنه دائمًا فى طريق التحقق.

لهذا لم يجد «جرين» سبيلاً للتعرف على طبيعة هذا الخير إلا تأمل الخصائص التى يتصف بها وهو فى طريقه إلى التحقيق، يقول: «لا مصدر لهذا الوعى غير الوعى أو العقل ذاته، وأن هذا الخير ـ من ناحية أخرى ـ اجتماعى، بمعنى أن الذات فى إرادتها لخيرها الحقيقى إنما تريد الخير الذى يتضمن خير الآخرين كذلك باعتبارهم شركاء لهم فيه(٢).

وفيما يتعلق بالعقل أو الوعى كمصدر لفكرة الخير:

يقول:

(1) Green. T. H: Prolegomena to Ethics. B. III. ch . III sec.203-p 240.
(2) I bid . P . 240.

«ليس ثمة ما يسبق هذا الوعى أو يمهد له، بل من مجرد الوعى الفردى بالقيمة الأخلاقية تبدأ عملية التحقق التدريجى لها فى عالم الواقع. فالوعى الذاتى لا يكون نتيجة لعملية تطور سابق، بل هو بمثابة مبدأ روحى أزلى أبدى، ليس حصيلة أى تجارب سابقة(١).

وإذا كانت «الذات» التى يتطلع الإنسان إلى تحقيقها «ذاتًا اجتماعية»، وإذا كان وجود الجماعة مشروطًا بالاهتمام المتبادل بين أفرادها، فأن الذات المراد تحقيقها ليست ذاتًا مجردة أو خالية، وإنما هى ذات متأثرة حتى فى أبسط صور حياتها باهتمامات الآخرين(٢).

ويخلص «جرين» إلى أنه لا يمكننا أن نتتبع تاريخًا لمثل هذا الاهتمام الاجتماعى، الذى يعد من أخص خصائص الذات الحقيقية سواء كانت هذه الذات هى الإنسان ذاته الذى ينطوى على وعى بغايته الأخلاقية، أو الذات التى يهدف إلى تحقيقها فى ذاته، كما لا يمكننا اعتباره صورة مستخلصة من صور التعاطف الوجدانى المتتابعة بين الإنسان وأقرانه.

وعلى ذلك لا مصدر لهذا الخير (الغاية الخلقية) سوى العقل أو الوعى، كما أنه ابتداء من هذه المعرفة الأولية بالغاية تبدأ عملية التقدم الأخلاقى، بمعنى أن أخلاقية الفرد إنما تظهر منذ البداية حينما يجد نفسه بصدد التزام مفروض عليه

---

(1) I bid . b . i . ch . i . p . 22.
(2) I bid . b III. ch . III. p . 239.

ضد ميوله للذة، أى فى اهتمامه بخيره الحقيقى الذى يتضمن اهتمامًا بالآخرين.

وهنا التـزم «جرين» الطريق الذى حـدد معـالمه كانط، وبروح مـشبـعة بـهذا المذهب.

التحقق التدريجى للقيمة الأخلاقية (التقدم الأخلاقى)(*):

يقول جـرين: «من معرفـة الفرد بفكرة خيـر ممكن، خير ينطوى على اهتـمام الذات الإنسانية بخير الآخرين اهتمامًا متبادلاً، تبدأ عملية تحقيق هذا الخير الذى يظهـر فى أبسط صـورة «خـير اجـتـمـاعى». وإذا ما حـاولنا تحليل هـذا الخيـر الاجتماعى لوجدنا أنه من ناحية يتخذ مجالاً أو دائرة ما من الأفراد، هى أشبه ما تكون بصورة هذا الخير، ويتخذ من ناحية أخرى، من موضوعات اهتمام هؤلاء الأفراد «مضمونًا» له.

لذا إذا قلنا إن هذا الخير فى طريق النمو أو التقدم، إنما نعنى بهذا أن النمو أو التقدم ينسحب على كل من «صورة الخير»، مضمونه فى آن واحد.

ويرى «جرين» أن «صورة» الخير لا تنفصل عن «مضمونه» فى عملية التقدم الأخـلاقى أو التحـقق الواقـعى للقـيمـة الأخلاقـيـة، ولا ينبغـى لنا أن نتصـور «صورة» خالية من أى مضمون أو العكس.

ويرى جرين أن هذا الاهتمام الاجتماعى ليس حصيلة أو معلولاً لشىء آخر

(*) See : Green . T. H : Prolegomena To Ethics: B. Iii. Ch . Iii. The Extension Of The Area Of Common Good. Sec 206: 217. P 237: 254.

بقدر ما هو بديهية أو حدس فطرى أولى Priori ، بمعنى أنه لا مصدر له سوى الوعى الذاتى.

وبرهانه على ذلك يتلخص فى أن شعور الإنسان أو وعيه بواجبه نحو أخيه الإنسان لا يرجع إلى الخوف من العقوبة (القانون)، كما أنه ليس تهذيبًا Refinement متطورًا من خوفه الأنانى من القانون كما يرى «هوبز»، «لوك» بأنكارهما الفطرة كأساس للأخلاقية.

فواجب الإنسان نحو الإنسان معروف لدى العقول السامية. ويرى جرين أننا إذا ما فسرنا قوة هذا الواجب الأخلاقى بردها إلى الخوف أو إلى القانون، فكيف نفسر ميل الإنسان إلى تحرير عبد أو تعليم جار؟ وبم نفسر الحالة العقلية التى يفرض فيها الإنسان على ذاته واجبات تجاه أفراد خارج إطار الجماعة التى يعيش فيها؟

كذلك يرى جرين أن التفسير المعقول لطاعة الواجب الأخلاقى هو «الطبيعة العاقلة المشتركة بين الناس جميعًا، وهنا نجد أن تفكير جرين مشبع بالفكر الكانطى.

ويؤكد «جرين» هنا على تطبيق معنى العدالة فيما يخص معنى الواجب. والشىء الضرورى فى هذا المبدأ Justic يتمثل فى أنه يجب ـ ينبغى ـ على الفرد أن لا يطبق مقياسًا فى الحكم على خير الآخرين يغاير المقياس الذى يحكم به على خيره الخاص.

وهنا نجد تشابه حول هذا المعنى بين جرين وكانط.

«أفعل كما لو كنت تعامل الإنسانية فى شخصك وفى أشخاص الآخرين كغاية دائمًا وليست وسيلة».

الإنسان عند كانط وجرين هو القيمة المطلقة، الغاية فى ذاته، وفى هذا تشابه، ولكن الاختلاف يكمن فى تطبيق هذا التصور.

كانط قد وضع هذه القاعدة «أفعل»، هى قاعدة تقف عند حد الأمر، ولا تتعداه بعمل ما هو فاضل أو ما نهتدى به، أما جرين فهذا المبدأ عنده يعد خطوة لعمل آخر يكمله ويضفى عليه وجودًا واقعيًا.

بمعنى آخر:

القاعدة الكانطية مبدأ قبلى صورى لا علاقة له بالواقع. أما فكرة العدالة أو «واجب الإنسان نحو أخيه» عند جرين فهى فكرة قبلية مصدرها العقل، وأيضًا بعدية Posteriori حينما تتجسد فى النظم والقوانين التى تقوم على أساس العدل والمساواة بين البشر(١).

هذا الخير الذى يبدأ من الوعى بالذات، ويتجه نحو اتساع دائرة الأفراد الذين يشملهم هذا الوعى، لا بد أن يكون خيرًا لكل الناس، بحيث لا يكون سعى الفرد لمصالحه أو منفعته على حساب أى فرد آخر (أى تحقيق مبدأ العدالة)، هذا الخير لا يتمثل فى اللذة أو المنفعة أو أى شىء مستقل استقلالاً تامًا عن الإنسان،

(1) Green: b. III. ch III . p 255-8.

وإنما الخير في النهاية إنما يتمثل في الإرادة الخيرة، ولكن الإرادة التي تريد موضوعات وثيقة الصلة بواقع حياتها، وإلا لما كان لها وجود. وهنا يتفق جرين مع كانط من حيث المبدأ، وهو التوحيد بين الخير والإرادة الخيرة، ولكن الاختلاف في أن جرين يربط الإرادة بالواقع الاجتماعي، أي برغباتها ومشاعرها، الإرادة في الزمان، وليست الإرادة المتعالية على الزمان والمكان(1).

الخير الأقصى هو في انتشار الخلق الفاضل أو الفضيلة بين أوسع دائرة من الأفراد.

ويتخذ جرين من الأسرة نموذجًا لتحقيق الخير الاجتماعي على أساس أن شرط الوجود الحقيقي للفرد هو أن يكون عضوًا في جماعة إنسانية، يسعى إلى خير أفرادها في سعيه لخيره الخاص، ويؤكد جرين أن استمرار أسرة الفرد يعد استمرارًا لذاته.

وعلى ذلك فإن الخير الحقيقي لا يكون إلا من خلال تحقيقه في عالم الواقع.

وإذا ما قلنا إن «مضمون» فكرة الخير ينطوي على كل ما شأنه أن يعمل على انتشار الفضيلة، فإن نمو مضمون هذه الفكرة لا بد وأن يسير مع عملية الاتساع التدريجي لدائرة الأفراد الذين يتصورون هذا الخير على أنه خير عام ومشترك بينهم.

لذلك إذا وصفنا الخير الحقيقي بأنه في «الإرادة الخيرة فإن هذا الوصف يعني

(1) Green: Lectures on the Principles of Political Obtigation p . 13.

«إرادة الخير» الذى يتحدد مضمونه بصفة مستمرة، ويميل إلى اتساع دائرة الأفراد الذين تشملهم، أو الخير الذى يميل إلى انتشار الفضيلة بين كل الإنسانية أو ما يمكن أن نسميه بالأخاء الإنسانى(١).

مثالثة جرين في ضوء الفكر المعاصر (تحليل نقدي)

الاتجاه الكانطى:

رأينا أن الخير - فيما يرى جرين - لا يتمثل فى الانفصال المطلق عن الأهواء والرغبات والمصالح، كما أن تحقيق هذا الخير لا يقتصر على الذات أو الإرادة فقط، لأنه ليس للذات أو الإرادة وجودًا حقيقيًا أو واقعيًا: لا من خلال علاقاتها بأهوائها ورغباتها ومصالحها، كما أنه لا يكون لعبارة «ما يجب» أو «ما ينبغى» أى معنى على الإطلاق إلا من خلال هذه العلاقة.

أما الأخلاق الكانطية فهى تطالب الإنسان بالعمل طبقًا لمبدأ الواجب أو الأمر المطلق ذاته، ولذاته لا لشىء آخر وراءه، أى وفقًا لما توجبه الإرادة الخيرة من مبادئ عامة لا تناقض ذاتها. فالإنسان الفاضل هو الإنسان الذى لا يتصرف مدفوعًا برغبة فى مصلحة ذاتية أو مسوقًا بأى هوى، وإنما هو الإنسان الذى يتصرف طبقًا لقاعدة يمكنه تعميمها من غير تناقض، وهنا يكمن مغزى المبدأ الكانطى الذى يقضى بأن يكون الإنسان فى اتساق مع نفسه.

هذا القانون يزودنا بصورة من غير مادة.

(1) B. III. ch . Iv. the development of the Moral ideal virtue, as the Common Good. p . 255- 275- , 280- 289.

إن كانط قد أخطأ حين أدرك العقل فى صورة مجردة خالصة، فانتهى إلى تصور العقل متعارضًا مع رغبات الإنسان وميوله. وصورية هذا المبدأ لا تساعدنا على استخلاص واجباتنا فى حياتنا العملية، إذ لا يمكننا من استخلاص قاعدة إيجابية نهتدى بها، ليس فيما يجب الإمساك عن فعله، بل فيما ينبغى فعله(١).

أما «جرين» فقد أكد أن العقل ينتمى إلى العالم الذى يقوم بتفسيره.

ويقول: إن عالم الاستبصار - العاقل - العالم المثالى - يتجلى فيه العالم كله بما فيه رغباتنا وميولنا فى علاقتنا الصحيحة بغيرها من عناصر طبيعتنا.

وهكذا، لا يبدو الواجب فارغًا لا يحمل معنى؛ لأنه مرتبط بفحوى الحياة الواقعية، وهنا يتصل المبدأ الخلقى بالحياة العملية، وتزول عن المبدأ الكانطى صوريته التى تباعد بينه وبين عالم التجربة والواقع.

وهنا يتضح لنا وجه القصور الذى اتصفت به الأخلاق الكانطية فى مجال إعطائنا معرفة بما ينبغى عمله فى كافة الحالات أو الظروف التى قد تتعرض لها الذات الإنسانية، باعتبارها ذاتًا دائمة ومستمرة، وباعتبار أن خيرها الحقيقى هو ما فى طريقه دائمًا إلى التحقيق.

---

(1) Canitt. E. F: The theory of Morals. An introduction to Ethical ph. ch. ix. p . 79-84, London. 1928.

- توفيق الطويل: فلسفة الأخلاق ص ٢٣٧، ٢٤٨.

وظيفة الضمير - فيما يرى جرين - ليست فى تقدير القيمة الدقيقة للفعل بالنظر إلى بواعثه أو آثاره، بقدر ما تتمثل فى المحافظة على التطلع إلى «ما هو أفضل». وينتهى جرين إلى القول بأن «حياة الضمير» بالرغم من أنها لا تعلمنا ما ينبغى علينا فعله بطريق مباشر، إلا أنها توحى إلينا باتباع ما هو معروف وشائع من فضائل، كما أنها تدفعنا وبصفة دائمة إلى البحث عما هو جديد، أو ما من شأنه تحقيق الوجود الأفضل أو «الخير العام» الذى يكون فى اتجاه الخير للإنسانية، وذلك لأن المثل الأعلى أو الكمال الإنسانى ليس فى كل ما تحقق منه فى عالم الواقع، وإنما يتمثل - فضلا عن هذا - فى كل ما سوف يتحقق.

ليس المثل الأعلى أو الكمال الإنسانى شيئًا محددًا ومعروفًا كما تعرف أشياء الواقع، وإنما هو فكرة حية تطبق ذاتها باستمرار على ما يستجد من ظروف وملابسات فى الحياة، ومن ثم تكون هذه الفكرة الأساس لكل ممارسة أخلاقية، والشرط لكل تقدم أخلاقى (١) .

على ذلك فالفعل الأخلاقى - فيما يرى جرين - يتحدد طبقًا لضرورة استجابة الإنسان إلى وعيه أو ندائه الداخلى فى تحديد بواعث فعله طبقًا لتطلعه إلى ما هو أفضل فى شتى مجالات الحياة. الخير يتمثل فى تطلعه الدائم لهذه الغاية، وهنا يتجاوز جرين المثالية الكانطية أو «الخير» المقطوع بدنيًا الواقع عند كانط.

---

(1) Green: B. iv. ch . i . p . 346- 370.

٢. الاتجاه النفعي:

هاجم «جرين» ـ في مـذهبه الأخلاقي، وعلى صـفحات مـتفرقة من كـتاب التمهيد(*) ـ نزعة الحسيين من الطبيعيين والنفعيين، وقوض الأخلاق التي ترتد إلى وجدان اللذة، فكيف يمكن تحقيق الغايات الرفـيعة للمثل الأخلاقي الأعلى إذا لم يكن لسـلوك الإنسـان من مـصـدر سـوى طلب الـلذة وتجنب الألم؟ إن حصر غـاية الإنسان في طلب اللذة يعوق تحقـيق المثل الأخلاقي الأعلى. بل إن اللذة لاتصبح لها دلالة أخلاقية إلا إذا اتصلت بوعي يدركها، فترتفع بذلك إلى مستوى أرفع، وتصبح عنصرًا من عناصر الحياة الأخلاقية.

وبالمثل فإن مـجرد إضافـة اللذة إلى أخرى ، ومـوازنة مقدار منهـا بآخر، هو عمل لا معنى له، بل هو عمل مستحيل.

وهكذا يرفض جـرين مذهب اللذة بأكـمله بوصـفه غـير مـقنع من الوجهـة النظرية، وله نتائج خطيرة من الوجهة العملية.

ويرى «جرين» أن طبيعة الفعل الأخلاقي تنطو ى على جانبين: جانب نفسي أو داخلي يتمثل في «الخلق» الصادر عنه أو «البـاعث» عليه، وجانب «خارجي» يتمثل في آثار الفعل ونتائجه التي يمكن ملاحظتها كما تلاحظ الأشياء في عالم الواقع أو الحقيقة. ويتوقف وصفنا للفعل بأنه «خلقي» على هذين الجانبين معًا،

(*) See: Green T. H : prolegomena to Ethics. BIII. ch . I p . 184, B. iv. ch III the Practical value of Hedonistic Moral Philosophy. sec 329: 350 p 397: 428.

أو بتعبير أدق على الباعث أولاً، مع الأخذ فى الاعتبار «النتائج». ولكن إذا فُهم الفعل بالنظر إلى ما يحققه من نتائج فقط، فإنه يكون بذلك خاليًا من عنصر «التحديد الذاتى» أو «الإرادى»، ومن ثم يقتصر إلى شرط إمكان وصفه بمحمولات خلقية (خيرًا أو شرًا).

أما إذا فُهم الفعل بالنظر إلى «الباعث» الذى يعبر عنه الفعل، فسوف يكون مستوفيًا لهذا الشرط باعتبار ما ينبغى أن يكون عليه الفعل. ويرى جرين أن السؤال عما ينبغى أن تكون عليه «بواعث» الفعل، هو فى نفس الوقت سؤال يتعلق بنتائج الفعل وآثاره، بينما الاكتفاء بالنظر إلى النتائج والآثار إبان تحديد ما ينبغى فعله، لا يستلزم النظر إلى البواعث التى ينبغى أن يصدر عنها الفعل.

هنا يشير جرين إلى نقص المذهب النفعى (فصوره) لأنه يكتفى بالنظر إلى نتائج الفعل فقط، دون الأخذ فى الاعتبار بواعث الفعل. وعلى ذلك فالغاية التى يتصورها أصحاب مذهب المنفعة تختلف فى جوهرها عن تلك التى يتصورها «جرين»، إذ تقوم فى أساسها على اعتبار «اللذة»، و«الخير» شيئًا واحدًا، ومن ثم تكون خيرية الفعل مبنية على ما ينتج عنه من تحقيق لذة أو تفادى ألم(١).

يقول جرين فى نقده لهذا المذهب : «إنه إذا اعتبرنا اللذة أو المنفعة تمثل موضوع كل فعل إرادى، بمعنى أنه ليس شيئًا آخر غير توقع اللذة أو تفادى

(1) See: Mill J . S . Utilitarianism. p . 26.

الألم، فسوف يترتب على هذا اعتبار الفرق بين فعل وآخر فرقًا خارجيًا، وليس فرقًا باطنيًا، أى بالنظر إلى نتائجه الخارجية دون النظر إلى الباعث عليه، ومن ثم يكون التمييز بين الإرادة الخيرة، والإرادة الشريرة بالنظر إلى أشياء خارجية مستقلة عن الإنسان والإرادة، وهذا الرأى مقابل تمامًا للرأى الكانطى.

ولكن إذا تأملنا طبيعة الفعل الإرادى فى ضوء معرفتنا بالطريقة التى تتحدد بها فكرة موضوعه، سوف يتبين لنا أن الفرق بين فعل وآخر فرق فى طبيعة الباعث أو الموضوع الذى يحدده، وليس فى نتائج الفعل وآثاره(١).

ويقرر «جرين» أن التوحيد بين اللذة، كمجرد ظاهرة نفسية، وبين موضوع الفعل لا يتفق والطبيعة الحقيقية للفعل الإرادى، فضلا عن أنه ينطوى على خلط أو تناقض مع ما تشهد به التجربة الواقعية.

فالإرادة دائما إرادة موضوع، ومما لا شك فيه أن تحقيق موضوع الفعل الإرادى مصحوب دائمًا بلذة ما، ولكن هذه اللذة ليست الموضوع المراد، كما أنها ليست العلة المثيرة للفعل، أو ليست هى والباعث عليه شيئًا واحدًا. نعم، قد يكون الاستمتاع بلذة ما موضوعا للفعل الإرادى باعتبار أن فى هذا الاستمتاع يحقق الإشباع الذاتى أو الخير فى وقت ما، ولكن اللذة ليست الموضوع

(1) Green: J. H : Prolegomena to Ethics. B.III ch. I. p . 184.

«الوحيد» الذى يحدد كل فعل إرادى ضرورة وبصفة دائمة؛ لأنه لو كانت اللذة هكذا فكيف يمكن تفسير إرادة التضحية، أو التنازل عن اللذة؟(١)

ويضيف جرين فيقول: إن تحقيق اللذة لا يكون إلا عن طريق تحقيق شروط أو أسباب معينة، تختلف من شخص إلى آخر، بل وتختلف بين الشخص الواحد باختلاف الأوقات. لذلك فإن الشروط التى تحقق اللذة لشخص ما ليست شروطًا عامة ومشتركة بين الأشخاص جميعًا(*).

يخلص : «جرين» من كل هذا إلى أنه لا يمكننا اعتبار «اللذة» أو «المنفعة» على أنها هى وموضوع الفعل شيئًا واحدًا، لأن التوحيد بينهما ينطوى على خلط بين موضوع الفعل، واللذة الناتجة عن تحقيق هذا الموضوع.

ولكنه يرى - من ناحية أخرى - أن مرد هذا الخلط إنما يرجع إلى قبول المذهب القائل : إن اللذة هى الموضوع الوحيد للرغبة على نحو ما صرح «مل».

ويحاول «جرين» أن يناقش هذا المذهب فى ضوء ما أورده «مل» من قضايا وعبارات تكشف عن مدى قصور هذا المذهب وعدم كفاتيه لتفسير حقيقة «الموضوع» الذى يحدد الفعل الإرادى، أو عدم إقامة ضرب من الهوية بين موضوع الفعل الإرادى واللذة.

---

(1) I bid. p . 187.

(*) هنا يوجه جرين النقد إلى بنتام الذي وضع شروطًا لقياس اللذة على اعتبار أنها متجانسة.

ويبنى «جرين» هذا النقد بناء على عدم إمكان الجمع أو التوفيق بين قضية أن «اللذة هى الموضوع الوحيد للرغبة» ،فى القضية الثانية التى مـوداها أن هناك أنواع من اللذات مرغوبة أكثر من غيرها ـ بالنظر إلى كيفها أو طبيعتها الباطنية.

ويقول : إن قضية «مل» إنما تمثل خروجًا واضحًا على الأسس التى قام عليها مـذهب المنفعـة، والذى اتجـه فيـه «مل» اتجـاهًا مثـاليًا، بمـعنى أنه ينسب للذات الإنسانيـة دورًا فى تحديد ما ترغب أو ما ينبـغى عليها فـعله. ولكن هذا الخروج يصفه جرين بأنه كان من غير قصد من جانب «مل»، وأنه لم ينتبه إليه(١).

ويخلص جـرين من هذا النقـد إلى أنه يسـتحـيل أن تكون اللذة أو المـنفعـة موضوعًا للفـعل الإرادى، كما لا يمكن أن تكون قيمة الفعل الخلقـية قائمة فى شىء مـا خارجى ـ أى فى آثاره ونتـائجـه ـ وإنما تتوقف عـلى الباعث عليـه أو على فكرة موضوعه.

ينتـهى جرين من نقـده للمـذهب النفعى إلى أنـه ليس المذهب الخلقى الذى يكفى لقيادة السلوك الإنسانى نحو تحقيق الكمال كما هو فى الواقع.

فالمذهب النفعى فيما يرى جرين لم يبحث فى طبـيعة الخير أو مضمونه وإنما اكتفى بتوسيع وامتداد دائرته (لأكبـر عدد من الناس)، وبالتوحيد بين هذا الخير وبين اللذة.

وخلافًا لهـذا يؤكد جرين أن الخيـر الحقيقى الذى يمكننا تقـديمه للآخرين،

(1) Green . prolegomena to Ethics. B. III ch . p . 191.

ليس فى العمـل تمتعهم بأكبـر عدد من اللذة، ولكن فى مـعاونتهم على امـتلاك «خلق معين» كغاية فى ذاته، وليس كوسيلة لغاية أبعد منه.

وتحـقـيق السـعـادة - بالمعنى النفـعى - لا يعـنى المسـاهمـة فى بلوغ الكمـال الإنسانى أو الحياة الأسمى، بل فقط يمـهد الطريق أو يزيل العقبات من الطريق المؤدى إلى الحياة الكاملة.

فشرط التـقدم الأخلاقى - فيمـا يرى جرين - أو التحقق التـدريجى للخير لا يتم إلا بشر طين لا يكون لأحـدهما فاعليـة حقيقـة إلا بمواكبته للآخـر، وهما - كما ذكرنا سـابقًا - الاتساع التدريجى لدائرة الأفراد الذين يشـملهم هذا الخير، مع التقدم التدريجي لمضمون فكرة الخير. لكن القاعدة البنتامية لا تهدف إلا إلى تحقـيق الشرط الأول فقط، وهنا يكمن قـصور المذهب النفـعى الذى يراه جرين غير كاف لتوجيه السلوك الإنسانى.

ويؤكد جرين أنه إذا ما ذهبـنا إلى أن الإنسان يسلك بدافع ترجيح اللذة على الألم، باعتبار أن اللذة والخير شىء واحد، فسوف ننتهى إلى فقدان كل أمل فى أى تقدم أخلاقى، وسوف ننتهى بالإنسان إلى حالة من الجمود والثبات بدلا من تطلعه إلى «مـا هو أفضل». كما أننـا إذا قلنا إن الخير الأعظم فى أكبـر قدر من اللذة، فسوف ننتـهى إلى حالة سلبية تؤكد «الأنانيـة وحب الذات على حساب مصلحة المجموع، وبالتالى على حساب التقدم الأخلاقى.

صفـوة القول إننا إذا وحـدنا بين الخيـر، اللذة سوف نصل إلى نفى العـنصر الإرادى فى الإنسان، والذى بدونه لا يمكن وصف الفعل الإنسـانى بالأخلاقية (أى الحكم عليه بالخير أو الشر)(١).

وبعـد هذا الرفض القـاطع لمذهب اللذة ـ من جـانب جـرين ، ربما يكون مما يدعو إلى الاستغراب أن نراه يعترف بالفضل العملى الرفيع الذى أسداه مذهب المنفـعة إلى الأخـلاق: فهـو مع إنكاره قضـيـة مذهب المنفـعة القـائلة إن الخيـر الأسمـى هو تحقـيق أكبـر قيـمة من اللذة، فـإنه قد اتفق رغم ذلك مع بنتـام فى مصادرته القـائلة بضرورة العمل لتحـقيق أوفى قدر من السعادة لأكـبر عدد من الناس، وأعتقد أن مذهب المنفعة قد تمكن ، بفضل هذا التمييز، من القضاء على الفوارق الطبقـية، ومن تنمية الحاسة الاجـتماعية، والمسـاهمة فى حل مشكلات الإصلاح الاجتماعى والسياسى. بل إنه تخيل صـيغة للنظرية النفعية مطهرة من أساسها القائم على فكرة اللذة.

هذه ردة إلى مـذهب حـاربه فى عـنف، لعل مـردها إلى أن مـعـاصـره «جـون ستـيورت مل» أكبـر دعاة التـجريبيـة فى عصره ـ قـد ارتفع بفكرة المنفعـة حتى حررها من الأنانية الصارخـة، وأبدى من الميول الاجتماعيـة والنزعات الإنسانية ما قرب نفعيـته من مثالية الحركة الجديدة. فمذهب المنفـعة قد وجد فى شخص «مل» تجـسدًا رفـيعًـا ونبيـلاً فى آن واحد، وبالتـالى مقـبولاً لدى مـفكر له ذهن

(1) See: Green. B. Iv. ch III. p 400: 428.

مثالى، ولا سيما إذا كانت له ميوله الاجتماعية والإنسانية مثل جرين.

على أن هذا التحول الملحوظ من الأخلاق الكانطية، التى تقصر اهتمامها على النزوع أو الاستعداد، إلى التقدير النفعى على أساس النتائج يحدث فى الجزء الرابع من كتابه «التمهيد» دون أن يكون له أثر ملحوظ فى الأجزاء السابقة.

ولنا أن نقول إن هذه النقاط التى تسامح فيها جرين مع مذهب المنفعة، مهما كان من نبل الباعث إليها، قد أدخلت عنصرًا غريبًا غير منسجم فى التركيب العام لفلسفته، وأنه لم يتحرر من تراث الماضى. ورغم أن بدايته كانت هى إدراك عدم كفاية فلسفته القومية، وأخذ على عاتقه أن يعلن لمواطنيه حقيقة جديدة تمامًا، نقول إنه بعد هذا كله لم يتمكن من التخلص من الماضى فى تفكيره الخاص وظل نفس العدو (مذهب اللذة المنفعة) الذى تصدى لمحاربته، والذى هاجمه بنجاح، ظل فى صدره غير مهزوم تمامًا(١).

وفى ضوء هذا نستطيع أن نفهم المعنى الصحيح لمبدأ السعادة.

لقد أخطأ الذين تصوروها مجرد إشباع لكل رغبة على حدة، كما أخطأ الذين ظنوا وهمًا أنها تتمثل فى إشباع أكبر قدر ممكن من الرغبات.

إن غاية السلوك الإنسانى - فيما يرى جرين - تقوم فى تنظيم الرغبة وتنسيقها Systematisation بحيث تحتل مكانها الملائم لها دون أن تتجاوزه،

(1) R. Metz: Ahundred years of British . ph. الترجمة العربية ص : ٣٤٧- ٣٤٨

وبهذا يكون أصح معنى للسعادة مميزة عن اللذات المؤقتة أنها تقوم على الشعور الذى يقترن بالتنـظيم. فهى وجدان يقترن باتسـاق العناصر المختلفة فى طبـيعتنا بحيث تنسجم فى وحدة مثالية.

إن السعادة بهذا المعنى ليست الغاية التى يهدف إليها سلوكنا، ولكنها عنصر ضرورى وملازم لتحقيق هذه الغاية.

وإذا جاز اعتبار المثل الأعلى أمرًا واجب النظر إليه على أنه أمر غير مفروض علينا من خـارج، إنه صوت النـفس الناطقة العـاقلة، فـينا يصدر أحكامـه على النفس كما تبدو أثناء تحققها وتطورها(١).

***

(1) See: w. D. Lamont : Introduction to Green's Moral Philosophy. p . 158.



خاتمة

نأتي إلى ختـام هذا العـمل، ونحـاول الإجـابة على السـؤال الذى طرح فى مقدمـته، لنقول إن مثالية جـرين الخلقية قد خضـعت لمؤثرات عديدة منها الفكر اليوناني (أفلاطون وأرسطو) الفكر الألماني الحديث (كانط).

وإذا كان جرين قد تأثر ـ على وجه الخصوص ـ بفكر كانط الأخلاقى ـ على نحو ما رأينا ـ إلا أنه يمكن القول أنه لم يكن مـجرد ناقل أو شارح لهذا الفكر، وإنما تصدى لنقده وتمحيصه والكشف عن وجوه النقص والتهافت فيه، من أجل إقامة بناء جديد فيه من وحى تفكيره أصالة وابتكار، وهذا يعني أن مثالية جرين لم تكن مـجرد ترديد لما أخـذه عن كانط، أو غـيره، بقدر مـا كانت بمثـابة شىء جديد له أصالته المستقلة.

فيمـا يتعلق بتصور «جرين» للحـرية، تصوره للإرادة الخيرة، مـا يكفى لبيان الإضافة التى أضافها على ما أخذه عن كـانط حتى أضحت ذات مفهوم حقيقى قابل للتطبيق فى دنيا الواقع.

يمكن القول بأن تصور «جرين» لمعنى الحرية قد فُهم فى ضوء الفكر المعاصر باعتبارها مشكلة عملية فى المقام الأول، تقوم على الممارسة أكثر من قيامها على الفكر النظرى المجرد، وباعتبار أنها، وإن كانت من صفات «الإرادة الخيرة» التى يكون موضـوعها مـتفقًا مـع موضوع الخيـر الحقيـقى، فهى كذلك من صـفات الإرادة الشريرة التى يكون موضوعها عكس ذلك.

وهنا يختلف «جرين» عن «كانط» الذى ينظر إلى الفعل الحر بوصفه يصدر طبقًا للمعرفة العالية على الزمان والمكان، أى طبقًا لنداء الواجب الصادر عن الإنسان باعتباره يمثل حقيقة فى ذاتها، وباعتبار أن الحرية لا تنتمى إلى عالم الظواهر، بل إلى عالم الأشياء فى ذاتها.

كذلك الإرادة كما تصورها جرين ليست تلك الإرادة العالية على الزمان، وإنما هى تلك التى لا يكون لها وجودًا حقيقيًا، ولا تتحقق إلا فى الواقع، وبالتالى لا وجود للإرادة وجودًا مستقلاً عن أهوائها ورغباتها؛ لأن القول بالحرية بمعنى انفصال الذات عن حياتها الواقعية إنما ينطوى على نفى صفة الوجود الحقيقى لهذه الذات الإنسانية.

ضاق «جرين »بتزمن الفلسفة الكانطية وصرامة قانونها الأخلاقى؛ لذلك حاول التخفيف من تطرفها ـ حدتها ـ وكان من أبرز وجوه النقد التى أخذها على مثالية كانط، أن مبدأ الواجب فيها يتسم بالصورية التى تحول دون اتخاذه مرشدًا لسلوك الإنسان؛ إذ ليس من المجدى أن يقال للإنسان إن عليه أن يأتى الخير لمجرد أنه خير، ما لم يحدد له المضمون العينى للخير.

إن صورية الواجب تجعله قاعدة سلبية ترشد إلى ما يتعين الإمساك عن فعله، ولكنها لا تفيد فيما ينبغى فعله.

ويصرح «جون ديوى» فى كتابه «معالم علم الأخلاق» بأن مذهب كانط يزودنا بأخلاق صورية، وبأنه يحاول أن يجد الخير فى الإرادة مستقلة عن أية

غاية تنزع الإرادة إلى تحقيقها. كما يذهب موير هيد فى كتابه «مبادىء علم الأخلاق» إلى وصف مذهب كانط بمثل ما وصفه جرين، برادلى، وديوى، بل مضى فى التباين الذى أقامه برادلى بين مبدأ الواجب ومبدأ المنفعة إلى نهايته، فلخص رأى كانط فى الخير الأقصى بأنه يعتبر الغاية فى صورة تضحية بالذات أو قهر الذات، وذلك فى استبعاده العواطف والميول ـ مهما بلغ من نبلها ـ باعثًا على كل فعل أخلاقى، وجعل السلوك الخلقى يصدر عن العقل وحده. وهذا المبدأ فيما يرى جرين ـ لا يتعلق بطبائع البشر، لأن السلوك الذى يصدر عن الوجدان كثيرًا ما يكون أنبل من سلوك ينبع من العقل وحده. وهذا ما فطن إليه شيلر.

الغاية الأخلاقية عند جرين تختلف عن الغاية التى يتصورها كانط من ناحية، والتى يتصورها أصحاب مذهب اللذة أو المنفعة من ناحية أخرى.

وقد تصور جرين «الغاية الأخلاقية» أو الخير الأقصى على أنها ليست من قبيل الأشياء المتحققة فى عالم الواقع، بل من قبيل ما فى طريقه دائمًا نحو التحقق؛ لأن القول بتحققها الكامل والنهائى يتناقض مع استمرار الحياة الأخلاقية وتطورها .كذلك تصور «جرين» لفكرة الخير باعتبارها مبدأ صوريًا، «الإرادة الخيرة» تعمل طبقًا لهذا المبدأ، ولكنها تلك الإرادة التى لا تعتبر الميول والرغبات بمثابة «استثناءات» ـ تتعارض مع قيمة مبدأ الواجب كقانون كلى ـ على نحو ما ذهب كانط، وإنما هى الإرادة التى تعتبر الميول والمصالح والرغبات بمثابة وسائط للعمل بمقتضى الواجب.

أما الإرادة فى مـذهب كانط، فهى ـ كمـا وصفها جـاكوبى ـ الإرادة التى لا تريد شيـئًا». ذلك لأن الإنسـان حين يريد شـيئًا يتـحرك نحـوه برغبـته. وتكون الإرادة خيرة متى كان موضوع الرغبةخيرًا، ولكن كانط يسلب مثل هذا السلوك كل قيمة باطنية ذاتية.

الأخلاقـية الصحـيحة ـ فيـما يرى جرين ـ لا تسـتقيم مـا لم تظل شخصـية الإنسان سليمة متكاملة، وهذا يتـعارض مع الفصل الكامل بين شطريها: العقل والوجدان.

وإذا كـان «جرين» قـد اخـتلف مع كانط أو تجـاوزه فى بعض النقـاط إلا أنه يمكن القول بأن مثاليتهما الخلقـية تكمن فى أنها تؤمن بكرامة الإنسان وحريته، واستقلال شخصيته، واحترام إرادته وقيمه المطلقة.

كما تؤكد على الطبيعة الروحية للإنسان. فنحن لا نخضع للقانون الأخلاقى إلا لكونه التعبير الضرورى عن طبيعتنا باعتبارنا موجودات عاقلة.

طبق «جرين» المثالية على مشكلات الحياة اليومية، وكان أهم ما يميزه نزوعه إلى الاعتدال والتوسط.

من أجل هذا نقد جرين الكثير من أسس ومقومات الفكر الكانطى، وأضاف إليه تعـديلات غيرت الكثـير من ملامحـه، فحاول إزالة الصـورية الكانطية التى باعدت بين الأخلاقية المعقولة، ومبدأ الواجب وخفف من تزمتها، فأصبح المثال الأخلاقى عنده لا يتـمثل فى غايـة تقوم خارج الأخـلاقية، بقـدر ما يكشف عن

طبيعة الجنس البشرى الجوهرية، ويستخلص هذا المثال من ثناياها. وبذلك يتصل المبدأ الخلقى بالحياة العملية ولا يصبح مبدأ فارغًا كما كان حاله عند كانط. وذلك لأن جرين استخلص المثل الأعلى من طبيعة الإنسان، ولم يجعل غاية السلوك إشباع الحاجات وإرضاء الميول والرغبات، ولا الاستجابة لمنطق مبدأ صورى منتزع من طبيعة العقل، وبهذا تغفل الجانب الحيوانى الذى بدونه تقتل طبيعة الإنسان ولا تتكامل النفس البشرية.

وإذا كانت النفعية التجريبية تزودنا بمادة من غير صورة، ومبدأ الواجب الكانطى يزودنا بصورة من غير مادة. فإن المثالية الجديدة ممثلة فى فلسفة جرين قد جمعت بين مميزاتهما، وتحررت من مآخذهما معًا.

وبهذا حاول جرين التوفيق بين الإثرة والإيثار أو الجمع بين رعاية الذات، مع الاهتمام بمصالح الغير بكل ما تستلزمه من غيرية وإيثار.

إن النفس البشرية فى وصفها الاجتماعى ـ فيما يرى جرين ـ هى الإنسان مندمجًا فى مجموع، فردا فى أسرة، ومن ثم كان من واجبه أن يوفق بين مصالحه ورغباته ومصالح المجموع الذى ينتمى إليه، هذا مع احتفاظه بفرديته وحرصه على استقلال شخصيته.

وفى هذا يبدو أن جرين ـ رغم تأثره بالمثالية الألمانية ـ إلا أنه لم يفقد اتصاله بالأرض التى يقف فوقها، ولا احترامه لتراث قومه وتقاليده.

فقد دعا إلى الغيرية والتضحية فى سبيل المجموع دون أن يحقر من «الأثرة»، جمع بين توكيد الذات ونكرانها، وقارن كمال الفرد بكمال المجموع الذى ينتمى إليه. كما صور المثل الأخلاقى الأعلى فى صورة تحقيق للذات العاقلة بحيث لا يحارب الجانب الحاس فى طبائع البشر، ولا يغالى فى تقدير الجانب العاقل فيها على حساب الجانب الحيوانى بوأد الشهوات وإماتة نوازع الحس.

هذه هى بعض مظاهر الجانب الإيجابى فى مثالية جرين الخلقية، وفيها دلالات واضحة على أنها تجاوزت المثالية الكانطية، كما أنها كسبت فى أرضها الجديدة مقومات لم تعرفها المثالية التقليدية من قبل.

وهكذا شدا «جرين» فى فلسفته الأخلاقية نغمًا لم تسمعه بلاده من قبل، وكان من قوة الشخصية ، وسمو النفس ، ونبل الخلق بحيث أصبح طاقة خلاقة ومصدر قوة روحية فعالة.

ويمكن القول إنه بفضل جرين، وأتباعه من دعاة المثالية المحدثة (برادلى ـ كيرد) تمكنت المثالية الجديدة عند الكثيرين من فلاسفة الإنجليز المعاصرين.

***

أهم المصادر والمراجع

أولاً: المصادر والمراجع الإنجليزية:

- Bradly. F. H : Appearance and Reality. London. 1893.
- ------------------: Ethical Studies. oxford. 2nd Edition. 1962.
- Comitt. E. F: The Theory of Morals. An introduction to Ethical ph London. 1928.
- Green . T. H : Prolegomena to Ethics Edited by . A . C . Bradley . Oxford, clarendon Press. 1406.
- Green: T . H : Lectures on the principles of Political Obligation. (Reprinted from Green's works Vol II p . 307 - 533). with preface by b. Bosanquet.)N.Y. 1431.
- Hume . D: An Enquiry Concerning Human understanding . charles. Hendle 1955.
- Joad C. E M : Guide to the Philosophy of Ethics. 1948.
- Kant. I . Critique of Pure Reason. Trans by M. john. London . 1978.
- Kant. I . The Foundations of the Metaphysic of Morals . tran by . j.k Abbott. 1973.
- Lamont . W. D : Introduction to Green Moral Philosophy. London 1934.

- Louis. p . Pojman : Ethical Theory Classical and Contemporary Reading . Library Congress 1988.
- Mill . J . S : Utilitarianism . London . 1863.
- Muirhead. j . H : How Hegel Come to England. (artical in Mind) 1924.
- ---------------------: The Platonic Tradition in Anglo Saxon ph. (Studies in the History of Idealism in England) London. 1965.
- Ward . J : Astudy of Kant . N. Y . 1942.
- W. D Ross: kant's Ethical theory. London . 1954.
- W. H . Fair brother: The ph. of . T. H. Green. London: 1896.

الموسوعات:

- Brett. G. S : Encyclopedia of Religion and Ethics. (art Green. p 4336- 438).
- Pawl Edward: Encycolpedia of ph. V. 1,2. Green. p . 387. 389. N. Y. London. 1967.

المراجع العربية:

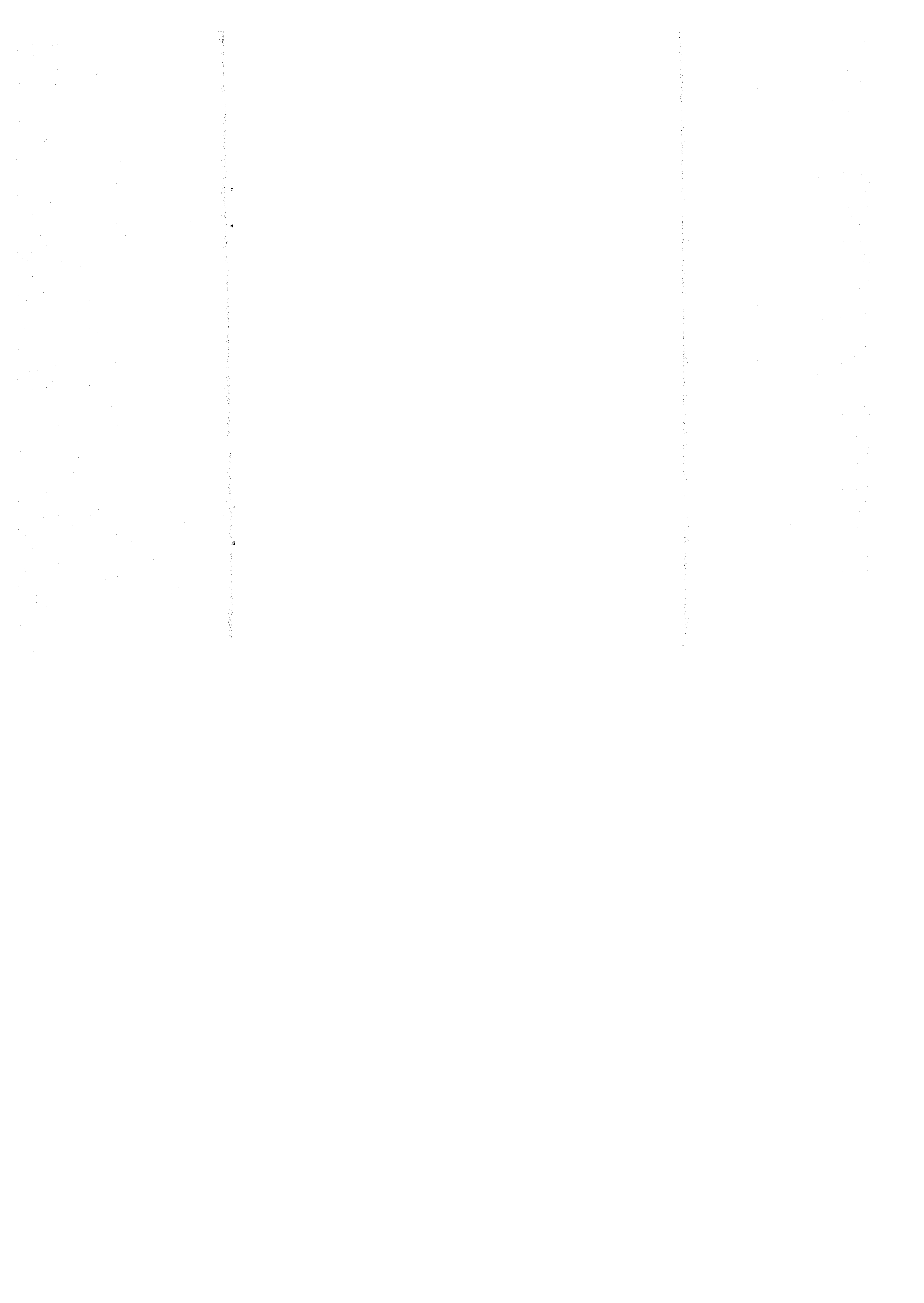
- توفيق الطويل: فلسفة الأخلاق ط ٤. دار النهضة العربية ١٩٧٩.
- زكريا إبراهيم: كانط أو الفلسفة النقدية مكتبة مصر ط ٢ ١٩٦٣.
- زكريا إبراهيم: المشكلة الخلقية مكتبة مصر . ط ٣ ١٩٨٠.

ـ سامية عبد الرحمن : الدين والمعجزة فى فكر هيوم التجريبى. ط١٩٩٨١ .
ـ يوسف كرم: تاريخ الفلسفة الحديثة ط ٥ دار المعارف ـ بدون تاريخ ـ.

• ترجمات عربية:

ـ كانط: تأسيس متيافيزيقا الأخلاق. ط ٢ ترجمة عبد الغفار مكاوى : مراجعة . عبد الرحمن بدوى . الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٩٨٠ .
ـ رودلف متيس : الفلسفة الإنجليزية فى مائة عام. ترجمة. فؤاد زكريا. مراجعة زكى نجيب محمود ـ دار النهضة العربية . القاهرة . ١٩٦٣ .

***



فهرس الموضوعات

